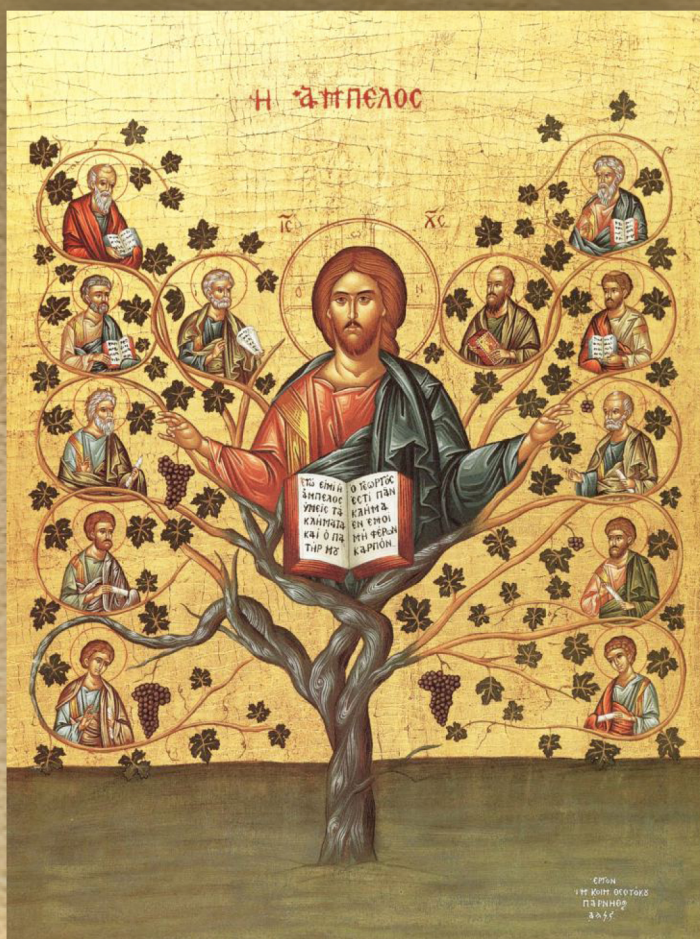


CRISTIAN SONEA

# APOSTOLAT ȘI RESPONSABILITATE

O VIZIUNE TEOLOGICĂ  
ASUPRA MISIUNII LAICATULUI



Presa Universitară Clujeană

**CRISTIAN SONEA**

**APOSTOLAT ȘI RESPONSABILITATE**

**O VIZIUNE TEOLOGICĂ  
ASUPRA MISIUNII LAICATULUI**

*Referenți științifici:*

**Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel**

**Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Iloaie**

**ISBN 978-973-595-832-9**

**© 2015 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.**

**Universitatea Babeș-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană**

**Director: Codruța Săcelean**

**Str. Hasdeu nr. 51**

**400371 Cluj-Napoca, România**

**Tel./fax: (+40)-264-597.401**

**E-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)**

**<http://www.editura.ubbcluj.ro>**

**CRISTIAN SONEA**

**APOSTOLAT ȘI RESPONSABILITATE**

**O VIZIUNE TEOLOGICĂ  
ASUPRA MISIUNII LAICATULUI**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2015**



*Soției mele, Ioana*

# Cuprins

---

Vocația misionară a laicatului ca exigență a credinței. Prefață .....	9
Cuvânt înainte .....	15
Preliminarii .....	19
1. Repere biblice ale misiunii.....	29
1.1. Omul și misiunea în Evanghelia de la Matei.....	29
1.1.1. Ucenicii de pretutindeni chemați la misiune .....	30
1.1.2. Omul, <i>fiul lui Dumnezeu</i> , în Evanghelia de la Matei .....	33
1.1.3. Discursul misionar ( <i>Mt 10</i> ), paradigmă a misiunii primilor creștini .....	43
1.1.4. Marea trimitere misionară ( <i>Mt 28, 16-20</i> ) .....	46
1.2. Asumarea Crucii lui Hristos în Evanghelia după Marcu .....	55
1.2.1. Tipologia ucenicului lui Hristos ( <i>Mc 1, 16-20</i> ) .....	55
1.2.2. Asumarea <i>Crucii</i> sau ucenicia misionară ( <i>Mc 8, 34</i> ) .....	61
1.3. Misiune în <i>Duhul lui Hristos</i> în scrierile Sfântului Evanghelist Luca .....	68
1.3.1. Chipul autentic al ucenicului misionar ( <i>Lc 24, 46-48</i> ).....	69
1.3.2. Sfinții Apostoli și ceilalți ucenici .....	71
1.3.3. Ucenicii, călăuziți în misiune de Duhul Sfânt ( <i>Lc 24, 49; FA 2, 17</i> )...75	
1.3.4. Misionarii – <i>martori ai lucrării lui Hristos</i> ( <i>Lc 24, 48; FA 10, 41</i> ).....	92
1.4. Misiune după model hristic în Evanghelia după Ioan.....	95
1.4.1. Legătura dintre misiunea lui Hristos și cea a ucenicilor Lui ( <i>In 20, 21-22</i> ).....	95
1.4.2. Misiunea Duhului Sfânt și misiunea ucenicilor .....	98
1.4.3. Misiunea comunității pe scena lumii.....	100
1.4.4. Credința și dragostea, semne ale identității ucenicului lui Hristos .....	102

1.5. Vocația misionară a tuturor creștinilor după Epistolele pauline.....	104
1.5.1. Predicarea lui Hristos cel Răstignit și Înviat	
ca structură principală a apostolatului în gândirea paulină .....	104
1.5.1.1. Caracterul dinamic al Evangheliei	
în lumina revelației anastasice.....	105
1.5.1.2. Propovăduirea Evangheliei ca structură principală	
a apostolatului și imagine a misiunii lui Hristos.....	109
1.5.1.3. Misiunea tuturor credincioșilor,	
imagine a misiunii apostolice .....	110
1.5.2. Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos” ( <i>Efes 4</i> ) .....	112
1.5.2.1. Hristos ca deplinătate .....	113
1.5.2.2. Zidirea trupului lui Hristos .....	114
1.5.3. Varietatea slujirilor în Biserică, darurile duhovnicești	
(τῶν πνευματικῶν) ale tuturor credincioșilor ( <i>1 Cor 12</i> ).....	117
1.5.3.1. Diversitatea și unitatea în Biserică,	
sursă a misiunii tuturor creștinilor .....	117
1.5.3.2. Orientarea eshatologică a zidirii „trupului lui Hristos” .....	119
2. Repere patristice ale misiunii.....	123
2.1. Rolul și responsabilitatea creștinilor în Biserică	
după scrierile Părinților Apostolici.....	124
2.2. Omul și misiunea sa în teologia Sfântului Vasile cel Mare	
și a Sfântului Grigorie de Nyssa .....	139
2.3. Vocația misionară a omului în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur ....	146
2.3.1. Trimiterea omului în lume ca <i>stăpân</i> .....	146
2.3.2. Opera de mântuire a lui Iisus Hristos,	
temeiul, împlinirea și modelul vocației misionare .....	149
2.3.3. Expresia concretă a vocației misionare .....	151
2.3.3.1. Dragostea .....	151
2.3.3.2. Datoria de a învăța pe alții .....	152
2.3.3.3. Mărturia vieții .....	153
2.3.3.4. Milostenia .....	155
2.3.3.5. Slujirea semenului .....	156
2.4. Omul ca mijlocitor în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul .....	158
2.4.1. Mijlocirea unității dintre bărbat și femeie .....	161
2.4.2. Mijlocirea unității dintre paradis și lumea locuită .....	165
2.4.3. Mijlocirea unității dintre pământ și cer.....	166
2.4.4. Mijlocirea unității dintre inteligibil și sensibil .....	167
2.4.5. Mijlocirea unității dintre Dumnezeu și creația Sa .....	168

3. Vocația misionară în teologia ortodoxă contemporană.....	171
3.1. <i>Sfințenia vieții</i> ca misiune în teologia părintelui Dumitru Stăniloae.....	172
3.1.1. Evaluare critică a societății și misiunii.....	173
3.1.2. Caracterul personalist și universal al mărturiei sfinților .....	174
3.1.3. Spiritualitatea personalistă.....	175
3.1.4. Lucrarea harului Duhului Sfânt .....	176
3.1.5. Dimensiunea martirică și ascetică .....	176
3.1.6. Biserica – comuniune în Iisus Hristos.....	178
3.1.7. Responsabilitatea sfântului față de întreg neamul omenesc și față de creație .....	179
3.2. Misiunea laicilor în teologia Părintelui Ion Bria .....	181
3.2.1. <i>Întoarcerea</i> preoției universale .....	182
3.2.2. Trimiterea misionară a poporului lui Dumnezeu, semn al identității creștine .....	185
3.2.3. Clerici și laici în misiunea Bisericii.....	187
3.2.4. Parohia și misiunea laicului .....	189
3.2.5. Sfânta Liturghie, izvor și scop al acțiunii misionare.....	190
3.2.6. Liturghie și diaconie.....	197
3.3. Mărturia creștinului ortodox astăzi. Viziunea arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos.....	199
3.3.1. Pluralitatea etnico-religioasă și conștiința eclezială ortodoxă.....	200
3.3.2. Actele fundamentale ale mărturiei ortodoxe în lumea contemporană.....	204
3.3.2.1. „A fi în Hristos” ca responsabilitate misionară.....	204
3.3.2.2. Iubirea pentru toți și toate .....	205
3.3.2.3. Lucrarea misionară ca necesitate interioară a creștinului ....	206
3.3.2.4. Celebrarea actelor operei de mântuire ca semne eshatologice.....	208
4. Premise antropologice și teologice ale vocației misionare .....	211
4.1. Premise antropologice .....	211
4.1.1. Omul, chip al Sfintei Treimi .....	211
4.1.2. Omul, chip al Logosului întrupat .....	217
4.2. Premise teologice.....	226
4.2.1. Sfânta Treime și misiunea. <i>Missio Dei</i> , paradigma misionară contemporană.....	226
4.2.2. Trimiterea Fiului în lume, condiție a apostolatului tuturor creștinilor.....	233
4.2.3. Trimiterea Bisericii, perpetuare a trimiterii lui Hristos.....	242

5. Actualizarea vocației misionare a omului în lumea contemporană .....	255
5.1. Preoția universală, fundamentul vocației misionare .....	259
5.1.1. Laicii, misionari în Biserică .....	259
5.1.2. Laicii, membri ai preoției universale .....	270
5.1.3. Taina Mirungerii, taină a preoției universale .....	273
5.2. Asumarea Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii, responsabilitate a tuturor creștinilor .....	276
5.2.1. Împlinirea scopului final al misiunii .....	278
5.2.2. Împlinirea scopului imediat al misiunii.....	283
5.2.2.1. Propovăduirea Evangheliei.....	283
5.2.2.2. Realizarea relației de <i>κοινωνία</i> .....	285
5.2.2.3. Extinderea comuniunii întru Crucea lui Hristos .....	286
5.3. Încorporarea sacramentală a întregii zidiri în <i>trupul lui Hristos</i> .....	288
5.3.1. Participarea credincioșilor la Sfintele Taine .....	289
5.3.2. Zidirea prin unitate de credință .....	293
5.3.3. Sfințenia Bisericii și desăvârșirea credincioșilor .....	296
5.3.4. Sobornicitatea ca deschidere către întreaga lume.....	297
5.3.5. Apostolicitatea ca responsabilitate față de Tradiție .....	298
5.4. Propovăduirea Evangheliei – datorie a tuturor creștinilor .....	299
5.4.1. Laicii și propovăduirea Evangheliei. Tradiția Bisericii.....	301
5.4.2. Laicii și propovăduirea Evangheliei în lumea contemporană.....	307
5.5. Stăruința în credința cea adevărată și în transmiterea ei.....	311
5.5.1. Iisus Hristos, <i>Piatra cea vie</i> a credinței și conținutul Revelației ....	312
5.5.2. Ciclul credinței și transmiterea ei.....	313
5.5.3. Poporul lui Dumnezeu, apărătorul credinței adevărate .....	314
5.6. Sfințenia vieții și transmiterea credinței .....	316
5.6.1. Calitățile duhovnicești ale creștinului, condiție a transmiterii drepte credințe .....	316
5.6.2. Sfințenie sacramentală și mărturia creștină .....	317
5.6.3. Mărturie prin sfințenia vieții, actul misionar prin excelență.....	319
5.7. Responsabilitatea creștinului față de creație .....	321
5.7.1. Omul – sacerdotul creației .....	324
5.7.2. Modele de praxis ecomisionar pentru comunitățile creștine .....	327
5.7.2.1. Un model monastic, ascetic.....	327
5.7.2.2. Un model sacramental / Euharistic.....	327
5.7.2.3. Un model profetic.....	328
Concluzii .....	331
Bibliografie.....	339

# Vocația misionară a laicatului ca exigență a credinței

---

## Prefață

Misiologia ortodoxă este în plină dezvoltare, iar lucrarea părintelui Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, prin tema abordată și maniera de lucru, reprezintă o contribuție importantă la dezvoltarea teologiei misionare din România, care are o istorie relativ recentă ca disciplină academică. Faptul că a ales un subiect cum este cel al misiunii laicatului, arată că autorul a sesizat un capitol al teologiei misionare, care necesita o întemeiere și o dezvoltare mai amplă, dar și un aspect al practicii misionare a Bisericii noastre, care trebuie revigorat. De altfel, necesitatea revenirii laicilor în câmpul misionar este o provocare pe care a lansat-o părintele Ion Bria încă din anul 1995, la aniversarea a 70 de ani de la înființarea Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române.<sup>1</sup> Modul în care este abordată, în lucrare, misiunea laicatului este unul inedit pentru teologia românească, deoarece apostolatul și responsabilitatea laicilor sunt analizate din perspectiva unei antropologii teologice misionare, ca premise ale vocației apostolice.

Lucrarea este structurată în cinci părți, introduse de *Preliminarii* și finalizate cu *Concluzii*. Autorul dovedește că stăpânește metoda teologică de cercetare și expunere, specifică teologiei sistematice, în genere, și discursului misiologic, în special. Fundamentarea biblică și cea patristică este temeinică, iar argumentația este de foarte bună calitate.

---

<sup>1</sup> Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 166.



*Preliminariile* prezintă tema de cercetare, anume faptul că lucrarea încearcă să fundamenteze teologic calitatea omului de *ființă misionară*, care are datoria să asume această vocație și să o manifeste responsabil în lăuntrul Bisericii lui Hristos. Teza lucrării este formulată sintetic: omul este o ființă teologică, trimisă în lume ca *misionar al lui Hristos*. Tot în această parte introductivă sunt expuse motivele care au determinat alegerea temei: a) Faptul că în teologia misionară din România nu există o fundamentare antropologică a misiunii care să vizeze implicațiile la nivel personal ale lucrării misionare. Pe de o parte, cauza acestui neajuns constă în faptul că noțiunea de misiune creștină a fost asociată aproape exclusiv extinderii spațiale a creștinismului în așa-zisele spații misionare, iar pe de altă parte, faptul că însăși misiologia ca disciplină academică este una dintre cele mai noi domenii de cercetare teologică, nu doar în spațiul ortodox. În plus, în spațiul românesc, în perioada comunistă misiunea Bisericii a fost înțeleasă aproape exclusiv ca apărare de prozelitismul sectar. b) Al doilea motiv, pe care și autorul îl observă, este lipsa de coerență la nivel național în ceea ce privește strategia de implicare a laicului în misiunea Bisericii Ortodoxe. Aceasta ar putea fi motivată chiar de lipsa unei fundamentări teologice a vocației misionare a tuturor creștinilor, adaptată orizontului de așteptare al lumii contemporane. c) În al treilea rând, se poate constata că mai persistă încă percepția greșită, conform căreia lucrarea misionară este atribuită exclusiv ierarhiei Bisericii și structurilor conexe acesteia.

Obiectivele lucrării sunt expuse și ele în partea introductivă. Lucrarea își propune să fundamenteze teologic calitatea creștinului de misionar, din care se nasc vocațiile misionare speciale; să arate faptul că lucrarea misionară nu este o activitate exclusivă a clerului; să stabilească limitele în care laicii, membri ai poporului lui Dumnezeu trimis la misiune, își desfășoară activitatea; să identifice coordonatele esențiale ale misiunii laicilor; să reafirme responsabilitatea omului față de societate și creație.

Partea I a lucrării, mai amplă, este elaborată sub titlul *Repere biblice ale misiunii*. În capitolul I sunt prezentate repere noutestamentare ale „trimiterii” creștinilor în misiune, pornind de la scrierile Sfinților Evangheliști și terminând cu teologia misionară paulină.

Secțiunea care prezintă reperele neotestamentare ale trimiterii creștinilor în lume constituie o poartă de acces către a doua parte a lucrării intitulată *Repere patristice ale misiunii*. Acestea sunt stabilite avându-se în vedere textele Părinților Apostolici, anume scrierile Sfântului Clement Romanul, epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, Epistola către Diognet și Constituțiile Apostolice, unde este prezentat rolul și diversele responsabilități ale creștinilor în Biserică. Al doilea grup de scrieri sunt cele ale Sfântului Vasile cel Mare și ale Sfântului Grigorie de Nyssa, astfel că al doilea subcapitol, dedicat reperelor patristice, analizează misiunea creștinului în teologia Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Vocația misionară a creștinului în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur este următorul subcapitol, în care se arată că Sfântul Ioan Gură de Aur îl înțelege pe om ca un stăpân al creației în mijlocul căreia a fost trimis. Stăpânirea omului presupune preamărirea și contemplarea lui Dumnezeu în creație, devenind un martor al Evangheliei prin viața sa.

De la teologia Sfântului Ioan Gură de Aur se trece la cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul sub titlul: *Omul ca mijlocitor în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*. Cele cinci tipuri de mijlocire (a. mijlocirea unității dintre bărbat și femeie; b. mijlocirea unității dintre paradis și lumea locuită; c. mijlocirea unității dintre pământ și cer; d. mijlocirea unității dintre inteligibil și sensibil; e. mijlocirea unității dintre Dumnezeu, om și creația Sa urmăresc, în fapt, o singură unire – unirea prin har a firii create cu Dumnezeu – realitate care constituie conținutul îndumnezeirii omului și a cosmosului în om și prin om.

Partea a III-a a lucrării are în vedere *Vocația misionară în teologia ortodoxă contemporană*. Pornind de la teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, părintele Dumitru Stăniloae arată că misiunea centrală a omului este aceea de a integra și îndumnezei prin harul lui Dumnezeu, întregul cosmos prin sine, aici regăsindu-se și chemarea la propria îndumnezeire. Rămânând în contextul discursului teologic românesc, lucrarea prezintă rolul și locul laicilor în misiunea Bisericii, în teologia Părintelui Ion Bria. Părintele Ion Bria vorbește despre necesitatea unei tipologiei misionare creștine care să răspundă lumii contemporane. De aceea, cel mai important curent, care se

formează azi în Biserica Ortodoxă Română, urmărește redeșteptarea conștiinței misionare a laicului. De asemenea, autorul oferă o bună sinteză a teologiei misionare a arhiepiscopului Anastatsios Yannoulatos, referindu-se cu precădere la specificul mărturiei creștinului ortodox în lumea de azi.

În partea a patra, *Premise antropologice și teologice ale vocației misionare*, se face o analiză a calității omului de chip al lui Hristos, din perspectivă misionară. În capitolul I, al acestei prime părți, se arată că asumarea vocației misionare de către toți creștinii este necesară, deoarece aceasta decurge, în primul rând, din constituția și ontologia potențial misionară a tuturor creștinilor. Baza argumentației o constituie calitatea omului de chip al Sfintei Treimi, în virtutea căreia omul este o ființă personală cu intenționalitate spre comuniune. Adevărul ontologic al omului nu se află în el însuși, ci în Iisus Hristos. Prin urmare, destinul hristologic al omului se descoperă în Hristos și nu poate fi recunoscut decât în figura eshatologică a lui Iisus Hristos. O noțiune importantă pentru discursul misionar este aceea de *asemănare*, care este dezvoltată din perspectiva gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Conform acestuia, misiunea originală a omului o constituie parcurgerea distanței de la chip la asemănare, în felul acesta omul fiind un misionar *ab initio*.

Capitolul al II-lea al părții a IV-a analizează premisele teologice și misionare care fac din omul creștin o ființă misionară. Misiunea creștină este prezentată ca lucrare a Sfintei Treimi. Paradigma misionară contemporană *missio Dei* este analizată din perspectiva teologiei ortodoxe, arătându-se că această doctrină nu este total străină de teologia răsăriteană, însă este necesară insistarea asupra temeiurilor trinitare, hristologice și pnevmatologice ale misiunii. Învățătura despre *missio Dei* poate fi înțeleasă în mod corect doar în cadrul unei eclesiologii autentice, altfel se deschide posibilitatea unei abordări greșite a misiunii, abordare, întâlnită, de altfel, în practica și teologia misionară apuseană de dinainte de a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Partea a V-a a lucrării prezintă *Actualizarea vocației misionare a omului în lumea contemporană*. Pe baza considerațiilor din primele patru părți, de această dată se delimitează vocația misionară a laicilor de chemarea misio-

nară a preoției sacramentale. Autorul identifică fundamentele hristologice, pnevmatologice și eclesiologice ale apostolatului laicilor, al condițiilor asumării acestuia și al domeniilor în care se manifestă practic. Pornește de la prezentarea preoției universale ca fundament al vocației apostolice a laicului și sunt detaliate exigențele misionare pe care toți creștinii trebuie să le asume. Așadar, conform părintelui Cristian Sonea, asumarea crucii lui Hristos ține de responsabilitatea tuturor creștinilor, apoi, Biserica este chemată să încorporeze întreaga creație, dar, pentru realizarea acestui deziderat, este necesară participarea tuturor credincioșilor, într-un mod special. Propovăduirea Evangheliei este o responsabilitate și a laicilor, stăruința în credința cea adevărată și în transmiterea ei, de asemenea, iar viața sfântă a creștinilor este o condiție esențială pentru transmiterea credinței. Din această din urmă exigență, autorul propune câteva modele de praxis ecomisionar, ca formă de responsabilizare ecologică a comunităților creștine.

Concluziile sintetizează în câteva pagini întreaga argumentație a lucrării, arătând că, pornind de la adevăruri teologice fundamentale, se poate afirma dimensiunea misionară *in nuce* a omului creștin, pe baza ontologiei sale hristologice. Încorporarea în Biserică prin Sfintele Taine activează deplin această dimensiune, „omul devenind un misionar *de facto*, având responsabilitatea să împlinească în și pentru comunitatea eclesială în care a fost *născut din nou* lucrări potrivite *darului primit*.”

Lucrarea părintelui Cristian Sonea se remarcă prin actualitatea temei abordate în perspectiva teologiei misionare ortodoxe, prin tratarea temeinică a fundamentelor misiunii creștine și a multiplelor ei aspecte, bazată pe o literatură patristică și teologică de specialitate foarte bogată și actuală. Lucrarea se constituie într-o întemeiere teologică bine documentată a vocației misionare a omului creștin și implică, prin urmare, o contribuție reală la dezvoltarea teologiei misionare și la îmbogățirea literaturii de specialitate. Autorul aduce elemente de noutate în discursul teologic misionar ortodox din România, cum ar fi evidențierea faptului că în Biserică fiecare creștin este un misionar. Asumarea acestei vocații misionare fiind o *necesitate internă a credinței*, că misiunea laicului ține de însăși constituția Bisericii și de existența ei în lume. Autorul identifică exigențele fundamentale ale implicării tuturor creștinilor în lucrarea misionară a

Bisericii. Toate acestea sunt surprinse într-un discurs teologic bine documentat și argumentat, cursiv și antrenant, care invită la lectură.

În concluzie, ceea ce volumul părintelui Cristian Sonea transmite este că Biserica și fiecare creștin „încorporat” în Hristos, care trăiește cu adevărat în El, nu poate să vadă lumea, să gândească, să simtă și să acționeze altfel decât Hristos. Biserica și credincioșii cunosc că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (F.A. 17, 26) și că El „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (1 Tim 2, 4). Conștiința mântuirii universale prin Jertfa (cf. Col 1, 20) și Învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a „recapitulării tuturor” în Hristos, constituie forța care dinamizează misiunea: „Veniți toate neamurile, cunoașteți puterea tainei înfricoșătoare, că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început, S-a răstignit pentru noi, și de bunăvoie S-a îngropat, și a înviat din morți ca să mântuiască întreaga lume. Aceștia veniți să I ne închinăm” (*Tropar, Utrenia de duminică*).

Pr. prof. univ. dr. **Valer Bel**  
Facultatea de Teologie Ortodoxă,  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

## Cuvânt înainte

---

**A**nul 2015 a fost proclamat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române anul *misiunii parohiei și mănăstirii azi și al Sfântului Ioan Gură de Aur și al marilor păstori de suflete din eparhii*. Această carte, care abordează o temă misionară cum este cea a apostolatului și responsabilității laicatului, vede, așadar, lumina tiparului în anul *misiunii*, deși nu mi-am propus acest lucru. Textul de față este o formă editată a lucrării de doctorat, susținută în anul 2010, sub coordonarea părintelui profesor Valer Bel, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

Gândul inițial care a stat la baza acestui volum a fost acela că înțelesul noțiunii de „misiune a lui Dumnezeu” (*missio Dei*) – exprimată în lucrarea lui Iisus Hristos, trimis în lume pentru mântuirea și viața lumii (*missio Filii*), în lucrarea Duhului Sfânt de întemeiere a Bisericii și inaugurarea misiunii creștine (*missio Spiritus Sancti*) și în trimiterea Apostolilor și a Bisericii apostolice (*missio Ecclesiae*) – ar trebui particularizat și la misiunea membrilor Bisericii (*missio Hominis*).

Ipoteza mea se baza pe antropologia hristologică, potrivit căreia omul este creat după chipul lui Hristos, iar Iisus Hristos, Fiul întrupat, ca trimisul prin excelență al Tatălui, este Cel care dă și celor creați calitatea de misionari. În opinia mea, acest lucru s-a confirmat, dar numai cititorii vor decide dacă am reușit să o dovedesc cu argumente suficiente. Ceea ce însă a reieșit în urma lecturilor a fost faptul că despre misiune după modelul hristic putem vorbi numai în Biserică și că ipoteza mea trebuie fundamentată și în eclesiologie. Nu voi insista aici asupra dezvoltării ipotezei, fiindcă aceasta, împreună cu motivele alegerii temei și ale rațiunilor teologice care au stat la baza lucrării vor putea fi citite în preliminarii.



Ducerea la bun sfârșit a proiectului n-ar fi fost posibilă fără contribuția și ajutorul mai multor persoane, cărora li se cuvin toate mulțumirile.

Mulțumesc Părintelui prof. univ. dr. Valer Bel, pentru că a acceptat această lucrare ca teză de doctorat și mai ales pentru că, dincolo de colaborarea științifică, a constituit un model teologic și uman. O recunoștință deosebită port Părintelui prof. univ. dr. Gheorghe Petraru de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, căruia îi mulțumesc pentru sugestiile făcute în timpul studiilor doctorale, pentru indicațiile bibliografice și pentru discuțiile purtate pe marginea subiectelor tratate aici. Aceeași recunoștință i se cuvine și Părintelui prof. univ. dr. Ștefan Buchiu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul” din București și Părintelui prof. univ. dr. Ștefan Iloaie de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, referenți în comisia de susținere a lucrării în sedință publică.

De asemenea, aduc mulțumiri profesorilor care au fost membri în comisiile de susținere a referatelor pe toată perioada studiilor doctorale: pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia și pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, căruia îi sunt recunoscător și pentru recomandările făcute la partea de fundamentare biblică a tezei.

Mulțumiri speciale aduc pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, pr. prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb, pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și dr. Gheorghe Stratan, cercetător principal la Institutul de Fizică și Inginerie Nucleară „Horia Hulubei”, șeful Catedrei de Istoria Științei, Facultatea de Studii Europene, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, care mi-au fost profesori la școala doctorală. Îi mulțumesc doamnei lect. univ. dr. Ana Baciuc pentru ajutorul oferit la analiza unor texte în limba greacă.

Fiind scrisă într-un cadru teologic, lucrarea a beneficiat de discuții și cu alți tineri teologi. Acest lucru a prilejuit legarea unor noi prietenii, întărirea altora. Le sunt recunoscător, așadar, pr. conf. univ. dr. Gabriel Gârdan, pr. lect. univ. dr. Grigore-Dinu Moș, pr. lect. univ. dr. Adrian Podaru, lect. univ. dr. Nicolae Turcan, asist. dr. Paul Siladi, Pr. asist. univ. dr. Cosmin

Cosmuța, asist. dr. Olimpiu Benea, pr. prof. dr. Liviu Vidican-Manci și, nu în ultimul rând, asist. drd. Răzvan Perșa (de al cărui ajutor științific m-am bucurat într-o perioadă dificilă în timpul redactării tezei). Toți aceștia au contribuit la ducerea la bun sfârșit a acestei cărți. Cât despre diversele imperfecțiuni și neajunsuri, ele îmi aparțin.

Părinților mei, Vasile și Aurica, le sunt mai mult decât recunoscător pentru dragostea lor, pentru educația de calitate acordată mie și fratelui meu, Ciprian, și pentru rugăciunile neîncetate înălțate înaintea lui Dumnezeu pentru noi. Nu în ultimul rând, aduc mulțumiri soției mele, Ioana, care a fost alături de mine și a realizat lectura textului înainte de publicarea lui.

La Sărbătoarea  
Sfintei Cuvioase Paraschiva

*Autorul*

14 octombrie 2015



## Preliminarii

---

**P**articiparea la misiunea Bisericii este un privilegiu și, totodată, o datorie a tuturor membrilor comunității ecleziale, cler și credincioși. În virtutea Botezului și a harului primit, a vieții noi în Hristos, a receptării Evangheliei, trăită în rugăciune și comuniune euharistică, toți au chemarea apostolică de a mărturisi în viața lor pe Hristos Cel înviat și înălțat. Iată de ce, lucrarea de față încearcă să fundamenteze teologic *calitatea de ființă misionară a omului*, calitate pe care, prin încorporarea în Biserica lui Hristos, creștinul are datoria s-o asume și s-o trăiască firesc și responsabil.

Motivele pentru care am abordat această temă sunt multiple. În primul rând, în teologia misionară din România nu există o fundamentare antropologică a misiunii, care să vizeze implicațiile la nivel personal ale lucrării misionare. Acest vid tematic are o dublă justificare. Prima, sesizată de misiologi contemporani precum părintele Ion Bria și părintele Valer Bel, ar fi aceea că „mult timp, noțiunea de misiune a fost concepută ca extindere a religiei creștine în vederea plantării de Biserici în spații necreștine”, iar misionarii au fost actorii care au interpretat această extindere „în sensul unei misiuni de conquistă și de dominare, exprimată în categorii ecleziale și culturale”, motiv suficient pentru ca teologia ortodoxă să folosească „cu precauție și chiar cu suspiciune terminologia misionară care s-a impus în creștinismul occidental, în secolele trecute”<sup>1</sup>. Favorizată de marile descoperiri geografice, „misiunea” a devenit ușor o „expediție misionară”, în slujba căreia s-au constituit ordine religioase, congregații și societăți misionare, seminarii și instituții misiologice, comisii pentru necreștini și

---

<sup>1</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 7.

disidenți, enciclici și predici de evanghelizare. „Misiunea” presupunea nu numai un teritoriu de încreștinat, ci și transmiterea unei culturi străine, care era impusă indigenilor odată cu propovăduirea Evangheliei. Din acest punct de vedere, Biserica apuseană a fost acuzată că ar fi promovat o întreagă ideologie culturală și sociologică în jurul ideii de misiune, însoțită adesea de colonizare, de latinizare, de imperialism cultural, social și economic<sup>2</sup>.

De aceea, în experiența istorică a multor Biserici Ortodoxe, termenul de „misiune” a fost asociat cu ideea de prozelitism și uniaticism, evocând efortul întreprins de misionarii catolici și protestanți, în diferite epoci și în variate moduri, de a-i converti pe credincioșii ortodocși, socotiți fie disidenți, din partea catolică, fie adepți ai unui creștinism ritualist, din partea confesiunilor ieșite din Reformă. Cum un spațiu ortodox nu poate fi obiectul „misiunii” catolice sau protestante, acțiunile prozelitiste nu numai că sunt o contradicție ecleziologică, ci și o sursă de tensiune socială și politică, mai ales datorită faptului că vocația unei Biserici Ortodoxe locale este strâns legată de existența unei națiuni sau a unui grup etnic. Există, în calendarul ortodox, un mare număr de martiri și mărturisitori, victime ale agresivității și ostilităților interconfesionale, care au luat fie forma uniaticismului, fie pe cea a prozelitismului.<sup>3</sup>

A doua explicație pentru carența amintită mai sus e legată de faptul că *Misiologia* – ca disciplină academică independentă<sup>4</sup> – este relativ nouă, originile ei găsindu-se în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în teologia protestantă. Înainte de această dată, unii profesori obișnuiau să includă misiologia în cadrul altor discipline. De exemplu, Gisbertus Voetius (1589–1676), fondatorul universității din Utrecht, gândea misiologia ca parte a *theologia elenctica*, acea teologie care aducea argumente pentru necreștini, pentru eretici și schismatici. Prima catedră în cadrul căreia s-a predat misiologie a fost constituită în Edinburg (1867) de către Alexander Duff

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9; Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, pp. 1-2.

<sup>4</sup> Vezi Jan A. B. Jongeneel, „Is missiology an academic discipline?”, în *Transformation. An International Evangelical Dialogue on Mission and Ethics*, Vol. 15, No. 3, 1998, pp. 27-32; Gheorghe Petru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilus, Iași, 2002, p. 40.

(1806–1878)<sup>5</sup>, „pionierul educației misionare”<sup>6</sup>, profesor la catedra de Teologie evanghelică<sup>7</sup>. Prima catedră propriu-zisă de misiologie a funcționat în Germania la Halle (1896), Gustav Warneck (1834–1910) fiind primul titular. El este cel dintâi profesor de misiologie din Germania și adevăratul fondator al acestei discipline academice. Lucrarea lui, *Evangelische Missionslehre*, a reprezentat multă vreme un instrument important pentru cercetarea misiologică, atât pentru protestanți, cât și pentru catolici.<sup>8</sup>

Apariția misiologiei ca disciplină academică reprezintă un răspuns al protestanților în fața misionarismului romano-catolic. Lumea catolică va răspunde acestei *provocări protestante* prin școli de misiologie și prin dezvoltarea misiologiei ca știință teologică propriu-zisă. Robert Streit și Joseph Schmidlin sunt considerați primii misiologi consacrați în Biserica Romano-Catolică, alături de ei situându-se și Pierre Charles, de la universitatea Louvain (Belgia), care a dezvoltat conceptul misiologic *plantatio ecclesiae*<sup>9</sup>.

În Biserica Ortodoxă Română, misiologia apare ca disciplină academică în învățământul teologic universitar în perioada interbelică. Vasile Ispir, cu *Îndrumarea misionară a Bisericii ortodoxe*, București, 1922, și *Curs de îndrumări misionare*, București, 1929, face prima încercare de acest gen. În perioada dictaturii comuniste, pe de o parte, din cauza cenzurii, iar, pe de altă parte, datorită înțelegerii misiunii Bisericii aproape exclusiv ca apărare de prozelitismul sectar, a apărut riscul ca teologia misionară ortodoxă să se dezvolte în exces ca *Sectologie*<sup>10</sup>, cu atât mai mult cu cât dictatura comunistă

<sup>5</sup> A. Duff, *Evangelistic theology: an inaugural address delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7th November 1867*, Edinburgh, 1868.

<sup>6</sup> W. Paton, *Alexander Duff: pioneer of missionary education*, London, 1923.

<sup>7</sup> O.G. Myklebust, *The study of missions in theological education: an historical inquiry into the place of world evangelization in Western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology*, I. Oslo, 1955.

<sup>8</sup> G. Warneck, *Evangelische Missionslehre: ein missionstheoretischer Versuch* (Gotha, 1892–1903) I–III/3 vols; G. Warneck, „Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission” in *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, XVII (1890); XXXIV (1907), p. 82; D. Becker; A. Feldtkeller (eds.), *Es begann in Halle. Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen, 1997.

<sup>9</sup> Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 40.

<sup>10</sup> Vezi lucrările părintelui Petru I. David, *Ghid tematic pe temeiul Bibliei în dialogul asupra credinței creștine*, Îndrumătorul Bisericesc, Arhiep. Bucureștilor, 1985; Idem., *Sectologie sau apărarea dreptei credințe*, ed. Arh. Tomisului, Constanța, 1993; Idem., *Ecumenismul – factor de stabilitate în lumea de astăzi*, Ed. Gnosis, București, 1998; Idem., *Călăuză creștină pentru*



asocia prezența sectelor cu semnul prezenței occidentale, imperialiste, în aria așa-numitelor democrații populare. Singura referință bibliografică în care misiunea nu este abordată exclusiv ca luptă împotriva sectelor este volumul *Îndrumări misionare*, apărut la București în 1986, sub coordonarea părintelui Dumitru Radu.

Odată cu aderarea Bisericii Ortodoxe Române la mișcarea ecumenică în 1961, începe să se schimbe discret perspectiva în cercetarea misionară din România. Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a aprobat și recomandat, în 1982, Bisericilor membre documentul *Misiune și Evanghelizare. O declarație ecumenică*, rezumând convergențele ecumenice în teologia misionară de azi. „Bisericile Ortodoxe au participat la redactarea acestui document misionar ecumenic fiind preocupate de elaborarea unei teologii misionare, în perspectiva contextului cultural și social al lumii de azi”, organizându-se, în acest scop mai multe consultații pe teme misionare.<sup>11</sup>

În teologia misionară românească, părintele Ion Bria a marcat vizibil schimbarea de paradigmă, prin accentul pus pe misiune ca lucrare a lui Dumnezeu în lume. Cu toate acestea, până în 1990, *Misiologia*, ca disciplină academică, a rămas la același stadiu. Studiile părintelui Ion Bria de teologie misionară<sup>12</sup>, scrise în cea mai mare parte în străinătate, nu au fost accesibile celor mai mulți studenți teologi și preoți. După 1990, misiologia ortodoxă a început să se dezvolte, accentul mutându-se de pe combaterea elementului sectar, pe cel al trimiterii Bisericii în lume pentru universalizarea Evangheliei și încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu. Cercetarea actuală găsește fundamentele teologice ale misiunii creștine în teologia trinitară, în trinitatea Fiului, a Sfântului Duh, a Sfinților Apostoli și a

---

*cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Ed. Ep. Aradului, Arad, 1987, reed. Curtea de Argeș, 1994; Idem., *De la schismă la grupări anarhice*, vol. 2, Ed. Arhiep. Bucureștilor, 1997; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. I, Ed. Crist-1, București, 1997; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. II, Ed. Europolis, Constanța, 1999; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. III, Ed. Europolis, Constanța, 2000.

<sup>11</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 10.

<sup>12</sup> Vezi Omagiu Părintelui Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002). *The reception of his theological thinking and its relevance for the overpass of the ecumenical&misionary deadlock*, Ioan Tulcan; Cristinel Ioja (coord.), Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2009; *Relevanța operei Părintelui profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală: direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Moșoiu Nicolae (coord.), Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2010.

Bisericii în lume<sup>13</sup> pentru mântuirea și desăvârșirea ei. Aceasta se oprește însă la misiunea Bisericii ca instituție divino-umană și ca spațiu al mântuirii, fără a specifica sau particulariza coordonatele esențiale ale activității misionare a membrilor ei. De aceea, ne propunem să continuăm această direcție, fundamentând teologic calitatea omului de *trimis al lui Hristos* în lume pentru împlinirea misiunii.

Întrucât în teologia ortodoxă toți membrii Bisericii, cler și credincioși, fac parte din poporul lui Dumnezeu (*Laos tou Theou*)<sup>14</sup>, intenționăm să arătăm că vocația misionară este o calitate *naturală* a întregului trup eclezial, „*corpus christianum*”, în structura sa diferențiată<sup>15</sup>, din care se nasc vocațiile misionare speciale, cum este vocația sacerdotală. Particularizând apoi, ne vom referi, în special, la misiunea poporului, a *laos*-ului, ca deosebit de cler, așadar la misiunea celor ce sunt numiți astăzi *laici* sau *mireni*<sup>16</sup>.

Abordarea este justificată din mai multe puncte de vedere. Printre altele, putem constata o lipsă de coerență la nivel național în ceea ce privește strategia de implicare a laicatului în misiunea Bisericii. Aceasta poate și pentru că nu există o fundamentare teologică a vocației misionare a tuturor creștinilor, adaptată orizontului de așteptare al lumii contemporane. Singura lucrare de anvergură ce abordează problema laicatului în literatura teologică românească este lucrarea părintelui Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exerci-*

<sup>13</sup> Vezi *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1982; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană I. Premise Teologice*; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*.

<sup>14</sup> În teologia ortodoxă există două sensuri ale termenului *popor*: 1. „popor” – întreg trupul eclezial care cuprinde atât clerul cât și pe credincioși (*Laos tou Theou*); 2. „popor” – cei care nu fac parte din cler sau din ierarhia bisericească, adică ceea ce se înțelege în mod comun prin laici (*laikos*). Pentru înțelesul noțiunii *Laos tou Theou* în teologia ortodoxă a se vedea: Angelo Nicolaidis, „The *Laos tou Theou* – an orthodox view of the people of God”, în *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 66 (1), 2010, Art. #372, 5 p.

<sup>15</sup> Ciprian Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2008, nota 425, p. 162.

<sup>16</sup> *mirean*, -ă, *mireni*, -e, s.m. și f., adj. (Persoană) care nu aparține clerului; laic. – Din sl. mirjaninŭ; mir, s.n. (În loc. adj.) De mir = care nu aparține clerului; mirean. – Din sl. mirŭ „lume”. Academia Română. Institutul de lingvistică, *DEX: Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers enciclopedic, 1998.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

*tarea puterii bisericești. Studiu canonic-istoric*, publicată la Sibiu, în 1939. Considerațiile sale asupra rolului mirenilor în exercitarea puterii bisericești, sacramentale, învățătoarești și jurisdicționale suscită și astăzi un real interes<sup>17</sup>. Înainte de această dată, este cunoscut documentul *Frăția Ortodoxă Română. Obiective și metode*, redactat de Ion Mateiu, secretar general al F.O.R.-ului, la Cluj, 1933, ca document program al asociației de mireni care-i dă și numele, unde se prezintă scopul întemeierii acesteia<sup>18</sup>, precum și metodele și mijloacele prin care acesta să se realizeze. În 1938, la cinci ani de la înființarea *Frăției Ortodoxe Române*, I. Mateiu publică la Cluj un nou document, de data aceasta mai amplu în comparație cu primul, intitulat *Mirenii și drepturile lor în Biserică*, în care răspunde acuzației de necanonicitate, adusă organizațiilor de mireni de către unele „curente potrivnice, ivite în vremea din urmă”<sup>19</sup>.

Părintele Spiridon Câdea publică la Sibiu, în 1944, *Apostolatul laic*. Lucrarea arată că mirenii, prin însăși ființa lor, sunt datori să îndeplinească slujba apostolatului laic. Fundamentarea teologică a părintelui S. Câdea a rămas fără implicații concrete în practica misionară a Bisericii cel puțin din două motive. Primul ar fi acela că, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, Biserica Ortodoxă Română se confrunta cu ideologia marxist-leninistă atee, ce guverna țările tratatului de la Varșovia. Aceasta avea în vedere, pe termen lung, minimalizarea rolului pe care Biserica îl juca în societate, până la excluderea totală de pe scena publică. După instaurarea regimului comunist în România, activitatea misionară a Bisericii a fost redusă la simpla asistență religioasă, context în care era imposibilă articularea și implementarea unei teologii misionare a laicului. Al doilea motiv – care în opinia noastră se poate lesne corecta – este unul de ordin teologic.

---

<sup>17</sup> Ca o dovadă a importanței și actualității acestui studiu, amintim faptul că recent a apărut traducerea în limba germană a lucrării părintelui Liviu Stan: *Die Laien in der Kirche, eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt*, trad. Hermann Pitters, Ed. Ergon, Würzburg, 2011.

<sup>18</sup> „Sunt ani de zile, de când în Biserica noastră se discută cu pasiune problema concentrării mirenilor într-o mare organizație religioasă, menită să fie izvorul înnoirii morale a intelectualității românești, și prin ea a consolidării ortodoxiei, ca temelie de renaștere sufletească a Statului român întregit.” (Ion Mateiu, *Frăția Ortodoxă Română. Obiective și metode*, Cluj, 1933, p. 3).

<sup>19</sup> Idem, *Mirenii și drepturile lor în Biserică*, Cluj, 1938, p. 3.

Părintele S. Câdea reduce datoria manifestării apostolatului laic la membrii organizației *Oastea Domnului*<sup>20</sup>. „Fiecare preot paroh, după ce a studiat timp mai îndelungat viața și faptele credincioșilor săi din parohie și a ajuns să-i cunoască cât mai bine posibil, e dator să procedeze la înrolarea unor anumite persoane (s.n.) pentru slujba apostolatului laic”<sup>21</sup>. Acest gen de interpretare este contrară ecleziologiei ortodoxe, potrivit căreia toți creștinii, membrii poporului lui Dumnezeu (*laos tou Theou*), sunt „posesorii” apostolatului laic, chiar dacă nu-l conștientizează sau nu-l fructifică.

Așa cum am anticipat deja, în perioada dictaturii comuniste, lipsesc cu desăvârșire lucrările dedicate exclusiv problematicii laicatului în Biserică. După evenimentele din 1989, mișcarea laicatului ortodox a început timid să-și facă simțită prezența. Conferința laicatului ortodox din 1992 de la București, Conferința Asociațiilor Laicatului Ortodox Român (CALOR) din 29 noiembrie 2008<sup>22</sup>, tot de la București, precum și organizațiile de laici reactivate sau nou înființate sunt o dovadă suficientă în acest sens. Spre exemplu, în iunie 1990, s-a înființat la București, cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Asociația Studenților Creștini Ortodocși Români* (A.S.C.O.R.)<sup>23</sup>, ca organizație de laici ale cărei activități sunt vizibile. În urma lucrării lor misionare, mulți tineri s-au apropiat de Biserică, asumându-și un rol activ, unii dintre aceștia urmând studiile teologice și primind taina Hirotoniei. Mai recent, la Cluj-Napoca, în 30

<sup>20</sup> A se vedea originea, obiectivele și fundamentarea teologică a organizării și funcționării organizației în Iosif Trifa, *Ce este Oastea Domnului?*, ediția a VII-a, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2003.

<sup>21</sup> Spiridon Câdea, *Apostolatul laic*, Sibiu, 1944, p. 135.

<sup>22</sup> A se vedea amănunte despre participanți și temele abordate la adresa: [http://ro.altermedia.info/familiesocietate/s-a-nascut-forul-ortodox-roman\\_10568.html](http://ro.altermedia.info/familiesocietate/s-a-nascut-forul-ortodox-roman_10568.html), accesat la 23. 08. 2010.

<sup>23</sup> A.S.C.O.R are un caracter național, cu filiale în toate centrele universitare din țară: Sibiu, Brașov, Alba-Iulia, Oradea, Timișoara, Baia-Mare, Iași, Suceava, Bacău, Galați, Constanța, Tulcea etc. A.S.C.O.R își propune să urmeze duhul filocalic propovăduit de Părintele Dumitru Staniloae și are ca ocrotitori pe Sfântul Andrei și pe Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica. Scopurile asociației constau în propovăduirea credinței și a spiritualității creștin-ortodoxe în rândul tinerilor, cu precădere în mediul universitar și implicarea în rândul Bisericii, apărarea drepturilor tinerilor și conștientizarea îndatoririlor pe care aceștia le au față de Biserică, neam și familie. <http://www.ascorcluj.ro/>, accesat la 19.08.2010.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

octombrie 2008, s-a reactivat *Frăția Ortodoxă Română*, în urma apelului Comitetului de inițiativă din 22 iunie 2008.<sup>24</sup>

De asemenea, alegerea acestei teme se justifică și prin constatarea că există, în continuare, o percepție greșită, la nivelul comunităților de credincioși și la nivelul societății civile, potrivit căreia lucrarea misionară este un atribut exclusiv al ierarhiei Bisericii și al structurilor conexe acesteia.

Pornind de la considerațiile de mai sus, lucrarea își propune să evidențieze faptul că, deși misiunea ortodoxă are o importantă dimensiune duhovnicească, ea nu se reduce doar la viață interioară, ci realizează o autentică deschidere spre viața concretă, în vreme ce subiectul misiunii, omul, chip al lui Hristos, se manifestă în lume ca ființă responsabilă.

În această calitate, omul pornește în misiune având ca țintă finală *viața dumnezeiască*. Aceasta este un *dar* și, în același timp, *îndatorire*<sup>25</sup> pe care nu o poate dobândi decât în Biserică, în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Modul în care omul dobândește dumnezeirea ține de taina persoanei umane și a lui Dumnezeu Însuși. În Persoana lui Hristos toate aceste taine sunt descoperite. De aceea, în perspectivă misionară, Iisus Hristos „se află și trebuie să rămână în centrul teologiei, al vieții și misiunii creștine”<sup>26</sup>, în general, și al misiunii omului, în special.

În lumina acestui adevăr, demersul nostru are ca punct de pornire discursul misionar noutestamentar, reperele vocației apostolice a creștinilor în teologia patristică și cea contemporană, precum și antropologia hristologică biblică și patristică. Identificarea naturii umane în chipul Fiului întrupat arată originea întregului neam omenesc în Hristos, descoperind totodată caracterul hristologic universal al existenței umane. Omul, ființă creată după chipul lui Hristos, are, prin creație, o *constituție misionară*. Această ontologie a persoanei umane se actualizează în Biserică, prin

---

<sup>24</sup> A se vedea reacțiile unei părți a intelectualității clujene și discuțiile referitoare la reactivarea organizației: <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-3363755-cativa-intelectuali-lista-mitropolitului-bartolomeu-leapada-fratia-ortodoxa-romana.htm>, accesat la 19. 08. 2010.

<sup>25</sup> John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, Fordham Univ Press, 1987, în limba română: John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de pr. prof. dr. Alexandru Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 186.

<sup>26</sup> Valer Bel, *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 349.

îmbrăcarea în haina Botezului, ea devenind o obligație a fiecărui creștin. Pornind astfel de la natura comună a oamenilor, vom ajunge la asumarea vocației misionare a tuturor creștinilor.

Consecințele acestui gen de abordare sunt următoarele: în actul misiunii, creștinul nu se adresează unor străini, nici măcar atunci când intră în contact/dialog cu necreștinii. Se deschid perspectivele unui dialog ecumenic și interreligios cu ceilalți, în domenii fundamentale ale existenței, precum calitatea și valoarea vieții umane sau responsabilitatea față de creație, și se afirmă caracterul mărturisitor al oricărei activități cu conținut ecumenic.

Așadar, lucrarea își propune să fundamenteze teologic calitatea de misionar a omului, din care se nasc vocațiile misionare speciale, să arate că misiunea nu este un atribut exclusiv al clerului, să sublinieze limitele în care laicii, membri ai poporului lui Dumnezeu trimis la misiune, își desfășoară activitatea; să identifice coordonatele esențiale ale misiunii laicilor; să reafirme responsabilitatea față de creație și societate a omului. Pe scurt, iată care este teza fundamentală a acestei cărți: omul este o ființă teologică trimisă în lume ca misionar al lui Hristos.





# 1. Repere biblice ale misiunii

---

## 1.1. Omul și misiunea în Evanghelia de la Matei

Sfânta Evanghelie de la Matei are ca temă centrală misiunea universală a Bisericii.<sup>1</sup> Potrivit lui David Bosch, Evanghelia de la Matei este un text misionar întrucât „la baza scrierii a stat viziunea misionară a Evanghelistului Matei și nu dorința de a relata comunității *viața lui Iisus*. A urmărit să arate comunității aflate în criză direcția spre care să se îndrepte și cum trebuie să înțeleagă aceasta chemarea la misiune.”<sup>2</sup> Criza la care face referire D. Bosch este căderea și distrugerea Ierusalimului, eveniment petrecut înainte de redactarea variantei grecești a Evangheliei după Matei. D. Bosch asumă opinia conform căreia data scrierii Evangheliei după Matei ar fi undeva între anii 80-85.

Porunca misionară de la (Mt 28, 16-20): „faceți ucenici din toate neamurile” reprezintă o dovadă, în acest sens: noua comunitate creștină compusă din iudei are de acum misiunea să se îndrepte către neamuri nu doar spre cei ce sunt dintre evrei. Apoi, prezența unui discurs explicit misionar (cap. 10) demonstrează, o dată în plus, faptul că subiectul misiunii creștine este unul esențial în teologia Evangheliei.

În încercarea de a fundamenta responsabilitatea apostolică a tuturor creștinilor, ne vom uita mai atent la felul în care tratează Evanghelistul Matei această temă misionară. Pentru Sfântul Evanghelist Matei vocația misionară sau responsabilitatea apostolică a tuturor creștinilor presupune chemarea oamenilor la Hristos și apoi trimiterea lor la misiune. Prin aceasta

---

<sup>1</sup> Daniel W. Ulrich, „The Missional Audience of the Gospel of Matthew”, în CBQ, 2007, pp. 64-83.

<sup>2</sup> David J. Bosch, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis Books, 1991, p. 57.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

se înțelege *trimiterea* în sens real a ucenicilor (vocația misionară a omului concretizându-se în calitatea de *ucenic*), pe de o parte, dar și trecerea în revistă a *însușirilor* pe care trebuie să le aibă un ucenic, pe de altă parte.

### 1.1.1. Ucenicii de pretutindeni chemați la misiune

Înainte de a enumera calitățile misionare ale creștinilor și condițiile în care aceștia participă la misiunea Bisericii, poate fi util să lămurim cine sunt cu adevărat ucenicii cărora le-a fost adresată Evanghelia după Matei.

Nu o dată, autorii studiilor pe marginea textului în cauză au discutat despre destinatarii Evangheliei și despre conceptul de misiune ca despre două elemente diferite, ce nu se intersectează neapărat, pornind, de cele mai multe ori, de la premisa că Evanghelia a fost redactată în interiorul și pentru o comunitate minoritară locală.<sup>3</sup> Richard Bauckham și o serie de alți cercetători<sup>4</sup>, deși contestați ulterior<sup>5</sup>, au respins ipoteza comunității locale, argumentând că vasta răspândire a Evangheliei după Marcu a dus la universalizarea destinatarilor Evangheliilor după Matei și după Luca, scrise mai târziu, faptul datorându-se intercomuniunii creștine a iubirii și ospitalității primelor comunități.<sup>6</sup> Graham Stanton<sup>7</sup> insistă, în studiile sale

---

<sup>3</sup> Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Trinity Press International, Harrisburg, PA, 2000, p. 77; Daniel W. Ulrich, *True Greatness: Matthew 18 in Its Literary Context*, Ph.D. diss., Union Theological Seminary in Virginia, 1997, pp. 62-65; Daniel W. Ulrich and Janice Fairchild, *Caring like Jesus: The Matthew 18 Project*, Brethren Press, Elgin, IL, 2002, pp. 13-21; George D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Clarendon, Oxford, 1946, p. 130; Burnett H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, Macmillan, London, 1924, p. 12; Richard Bauckham, *For Whom Were the Gospels Written?*, The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience, ed. Richard Bauckham, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 1998, pp. 9-48, 13-22 demonstrează faptul că aceasta este doar o teorie, iar nu adevăr acceptat de întreaga comunitate de cercetători.

<sup>4</sup> Daniel W. Ulrich, *art. cit.*, p. 65.

<sup>5</sup> David C. Sim „The Gospels for All Christians: A Response to Richard Bauckham”, *JSNT* 84, 2001, pp. 3-27 i-a obiectat autorului că a neglijat dovezile interne ale Evangheliei. Philip F. Esler, „Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham's Gospels for All Christians”, *SJT* 51, 1998, pp. 235-48; Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Orbis, Maryknoll, NY, 2000, p. 560 nota 73.

<sup>6</sup> Richard Bauckham, *op. cit.*, pp. 12-13, Michael B. Thompson, *The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation*, în *Gospels for All Christians*, ed. Bauckham, 1998, pp. 49-70.

asupra Evangheliei după Matei, că ar trebui să se abandoneze orice abordare a termenilor „adevăratul Israel”<sup>8</sup> sau „noul Israel”<sup>9</sup> în legătură cu caracterul misionar al Evangheliei. Conform lui G. Stanton<sup>10</sup>, Matei vorbește de un „nou popor”<sup>11</sup> diferit de evrei, dar și de neamuri. O perspectivă cu totul diferită ne oferă Donald Senior, care afirmă că „scopul final al lui Matei a fost de a realiza o viziune ecumenică unificatoare a evreilor și a neamurilor creștine într-o singură comunitate”<sup>12</sup>. Anthony J. Saldarini consideră că „grupul mateian” este identificat cu o comunitate minoritară fragilă exclusiv iudaică<sup>13</sup>, în timp ce Paul Hertig pretinde că Matei depășește plasarea fermă a iudeo-creștinilor în teritoriul iudaic și, simultan, expune natura universală a creștinismului.<sup>14</sup>

La o lectură atentă a textului, oprindu-ne doar asupra dovezilor interne ale acestuia, constatăm că Sfântul Evanghelist Matei îi numește pe cei ce-urmasu lui Hristos drept ἄνθρωποι (Mt 4, 19) sau ἔθνος (Mt 21, 43)<sup>15</sup>, cei ce constituiau ἐκκλησία în contrast cu συναγωγή. În viziunea Evanghelistului

<sup>7</sup> Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, T & T Clark, Edinburgh, 1992, pp. 10-12; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*. FRLANT 82. 3. Auflage., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, p. 33; Petri Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*, WUNT II/101, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, p. 278; John Yueh-Han Yieh, *One Teacher: Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, BZNW 124, De Gruyter, Berlin, 2004, p. 287.

<sup>8</sup> Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu Iudeul Trifon*, în coll. PSB vol. 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 237.

<sup>9</sup> W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, p. 290; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Kaiser, München, 1966, nota 72, p. 156.

<sup>10</sup> Graham N. Stanton, *op. cit.*, pag. 11.

<sup>11</sup> Mt 21, 43 „De aceea vă spun că împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului (δοθή σεται ἔθνει) care va face roadele ei.”

<sup>12</sup> Donald Senior, *The Gospel of Matthew*, Franciscan Press, 1974, p. 57.

<sup>13</sup> A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, CSHJ, Chicago University Press, Chicago, 1994, p. 27; A. J. Saldarini, *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict, Studies on Gallilee in Late Antiquity*, Jewish Theological Seminary, New York, 1992, pp. 23-38.

<sup>14</sup> P. Hertig, *Matthew's Narrative Use of Galilee in the Multicultural and Missiological Journeys of Jesus*, coll. Mellen Biblical Press Series 46, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY, 1998, p. 45.

<sup>15</sup> Van Aarde, A., „'Jesus' mission to all of Israel emplotted in Matthew's story”, *Neotestamentica*, vol. 41, no. 2, 2007, pp. 416-436.

Matei, poporul lui Dumnezeu includea atât mulțimile iudaice ὄχλοι (Mt 4, 25), cât și neamurile. Pe de o parte, unii cercetători consideră că termenul ὄχλοι, dar mai ales sintagma πᾶς ὁ λαὸς (Mt 27, 25) se referă la „o descriere socială și politică a principalului corpus iudaic”<sup>16</sup>, în vreme ce alții consideră că termenii ὄχλοι și ἔθνος nu îndeplinesc același rol în identificarea etnică, dar ambele funcționează sinergic pentru a desemna obiectul misiunii lui Hristos și mai apoi a Apostolilor.<sup>17</sup> Cu toate acestea, se ridică problema dihotomiei misionare mateene, una cu caracter particular, intern (Mt 10, 5-6), și una cu caracter universal, extern (Mt 28, 19), ceea ce-i face pe unii cercetători<sup>18</sup> să afirme că există o discontinuitate între mulțimile ὄχλοι iudaice, ca obiect al misiunii lui Hristos, și neamurile ἔθνος, ca obiect al misiunii apostolice, în perioada post-pascală. Potrivit acestei viziuni, misiunea către iudei a fost substituită de către misiunea față de neamuri.

Dihotomia pomenită mai sus e înțeleasă greșit, poporul evreu fiind exclus din misiunea ulterioară a sfinților Apostoli, ceea ce discreditează misiunea Apostolilor înțeleasă ca o continuare a misiunii divine a lui Hristos, așa cum demonstrează Evanghelistul Matei prin cele două episoade Mt cap. 10, și Mt 28, 16-20, aflate în strânsă legătură cu Predica de pe Munte a Mântuitorului. Sintagma πάντα τὰ ἔθνη din Mt 28, 19<sup>19</sup> este în concordanță cu termenii γῆς și κόσμος, care îi desemnează pe cei ce îl urmează pe Hristos ca sarea pământului τὸ ἅλας τῆς γῆς și lumina lumii ὁ φῶς τοῦ κόσμου (Mt 5, 13-14). Pasajele respective pot fi înțelese doar în momentul plasării lor într-un corpus unitar și interdependent, orice disociere sau exegeză abstracte putând duce la înțelegerea greșită a conținutului misionar descoperit în Evanghelia după Matei.

---

<sup>16</sup> A. J. Saldarini, *op. cit.*, p. 33.

<sup>17</sup> Andries G. Van Aarde, *God-with-us: The Dominant Perspective in Matthew's Story, and Other Essays*, coll. HTS Supplementum Series 5, Gutenberg Publishers, Petoria, 1994, pp. 80-87.

<sup>18</sup> R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, pp. 114f.; D.A.R. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 157; Douglas R. A. Hare, Daniel J. Harrington, „Make Disciples of All the Gentiles (Mt 28:19)”, *CBQ* 37, no 3 JI, 1975, pp. 359-369; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Kösel, München, 1964, p. 95f.; K.W. Clark, *The Gentile Bias and Other Essays*, Brill, Leiden, 1980, p. 1.

<sup>19</sup> Douglas R. A. Hare, Daniel J. Harrington, *art. cit.*, pp. 359-369; John P. Meier, „Nations or Gentiles In Matthew 28:19”, *CBQ*, 39, no 1, Ja, 1977, pp. 94-102. Daniel W. Ulrich, „The Missional Audience of the Gospel of Matthew”, *CBQ*, 69, no 1, Ja, 2007, pp. 64-83.

### 1.1.2. Omul, fiul lui Dumnezeu, în Evanghelia de la Matei

Sfânta Evanghelie după Matei debutează cu genealogia Mântuitorului Iisus Hristos.<sup>20</sup> Din versetul întâi al primului capitol, aflăm că Iisus Hristos este fiul lui David<sup>21</sup>, fiul lui Avraam<sup>22</sup>, tema împlinirii legământului vechi-testamentar fiind semnalată încă din debutul Evangheliei. Primele cuvinte<sup>23</sup> trimit către faptul că o nouă creație este pe cale să înceapă prin venirea lui Hristos<sup>24</sup>, prin care istoria lui Israel se unește indisolubil cu istoria mântuirii. Așa cum Avraam era primul născut din familia din care s-a profetit că va veni Mesia (*Fac* 22, 18), tot așa David era ultimul.<sup>25</sup> Genealogia Mântuitorului era foarte importantă pentru evreii<sup>26</sup> cărora le era adresată Evanghelia, întrucât fără aceasta nu se putea „proba” apartenența

<sup>20</sup> Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Sacra pagina series, Editor Liturgical Press, Minnesota, 1991, p. 28; Craig S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 73; John Nolland, *The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text*, NIGTC, Editor W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005, p. 65; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007, p. 28; R. T. France, *The Gospel according to Matthew: an introduction and commentary*, Volumul 1 din The Tyndale New Testament commentaries, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1985, p. 71; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel of Matthew*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002, p. 15; Saint Jerome, *Commentary on Matthew*, vol. 117 din *Fathers of the Church*, trad. Thomas P. Scheck, Editor CUA Press, 2008, p. 59; W. Barnes Tatum, „The Origin of Jesus Messiah (Matt 1:1, 18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions”, *JBL*, Vol. 96, No. 4, Dec., 1977, pp. 523-535.

<sup>21</sup> Jack Dean Kingsbury, „The Title Son of David in Matthew's Gospel”, *JBL*, Vol. 95, No. 4, Dec., 1976, pp. 591-602.

<sup>22</sup> Unii cercetători consideră titlul „fiul lui Avraam” ca titlatură mesianică. A. W. Argyle, Aubrey William Argyle, *The Gospel according to Matthew*, The Cambridge Bible commentary: New English Bible Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, New Testament Series, Cambridge University Press, 1963, p. 25; Cyrus Herzl Gordon, *The common background of Greek and Hebrew civilizations*, Norton Library, 1965, p. 143, nota 2.

<sup>23</sup> Mt 1, 1 Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.

<sup>24</sup> John Nolland, *What Kind of Genesis Do We Have in Matt 1:1?*, NTS 42, 1996, pp. 463-471; John Nolland, *Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus*, TynB 47, 1996, pp. 115-122; R. T. France, *op. cit.*, p. 28.

<sup>25</sup> Robert Jamieson; A. R. Fausset; Fausset, David Brown, *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, p. 2658.

<sup>26</sup> Herman C. Waetjen, „The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 95, No. 2, Jun., 1976, pp. 205-230.

Mântuitorului la poporul lui Israel și dreptul Său la moștenirea tronului lui David.<sup>27</sup> Structura și sursele genealogice folosite de Evanghelist arată că scopul principal al acesteia este de a proba obârșia spirituală și descendența lui Hristos.<sup>28</sup> Oricine pretindea că este *fiul lui David* trebuia să dovedească acest lucru.

„Inserarea acestor două nume la începutul genealogiei mateiene (Avraam și David, n.n.) arată clar că intenția Evanghelistului era de a arăta că Iisus Hristos nu era altul decât Cel de veacuri așteptat, Mesia vestit de prooroci, Regele noii împărății mesianice. Astfel, genealogia Sa îl prezenta atât ca persoană istorică reală, având strămoși pământești, care au trăit într-un timp istoric bine determinat, cât și ca Dumnezeu adevărat, dar acum întrupat pentru mântuirea neamului omenesc. [...] Așadar, așezată în fruntea Evangheliei, genealogia lui Iisus Hristos avea menirea de a da și o definiție dogmatică Persoanei Sale: *Om și Dumnezeu adevărat, venit în lume pentru mântuirea omului a cărui fire a îmbrăcat-o prin întrupare.*”<sup>29</sup>

Unii cercetători consideră că genealogia lui Matei este în strânsă legătură cu scrierile vechi-testamentare și, mai ales, cu genealogiile din cartea Facerii.<sup>30</sup> Sfântul Evanghelist Matei focalizează întreaga istorie a lui Israel pe persoana lui Iisus Hristos, ca și cum toți predecesorii Săi și-ar dobândi sensul existenței lor doar raportat la Iisus.<sup>31</sup>

Pentru tema noastră, conținutul genealogiei mateiene este util din două puncte de vedere: primul, deoarece demonstrează caracterul universal al mântuirii, iar al doilea, întrucât dovedește că originea pământească a lui

---

<sup>27</sup> Sfântul Evanghelist Matei accentuează faptul că Hristos este împlinirea întregii istorii a poporului evreu prin construcția structurată a genealogiei, prin plasarea a 14 generații în fiecare perioadă a poporului ales, dar mai ales pentru a scoate în evidență figurile proeminente ale fiecărei perioade. R. T. France, *op. cit.*, p. 30.

<sup>28</sup> John P. Meier, *Matthew*, Volumul 3 din New Testament Message, Editor Liturgical Press, 1980, p. 3.

<sup>29</sup> Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II. Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul „Quelle”*, PUC, 2002, p. 144.

<sup>30</sup> Marshall D. Johnson, *The purpose of the Biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*, Volumul 8 din Society for New Testament Studies Monograph Series, Editor Cambridge U.P., 1969, p. 186; Craig S. Keener, *op. cit.*, p. 78, Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 31.

<sup>31</sup> Robert Horton Gundry, *Matthew, a commentary on his literary and theological art*, Editor W.B. Eerdmans Pub. Co., 1982, pp. 10, 13; Daniel Patte, *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 18.

Iisus Hristos – surprinsă în versetele (1–17)<sup>32</sup> din prologul Evangheliei – și originea lui divină – surprinsă în versetele (18–25)<sup>33</sup> – îl prezintă pe Mântuitorul Hristos în calitatea lui de Fiu al Omului și Fiu al lui Dumnezeu.<sup>34</sup> De altfel, în ultimele capitole ale Evangheliei, Iisus Hristos se descoperă pe Sine ca fiind Fiul Omului profețit la Daniel capitolul 7 (vezi Mt 26, 24, 64)<sup>35</sup>, iar calitatea Lui de Fiu al lui Dumnezeu este mărturisită de Însuși Tatăl (Mt 3, 17; 17, 5).

Din punct de vedere misionar, genealogia mateiană dezvoltă tema universalizării misiunii la toate neamurile. Evanghelistul Matei renunță la evocarea figurilor matriarhale și, în schimbul lor, folosește figurile unor femei provenite „dintre neamuri”.<sup>36</sup> Prin evocarea genealogiei mesianice, Evanghelistul Matei arată că și neamurile au fost implicate în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, misiunea universală devenind astfel un imperativ evanghelic întâlnit chiar de la început. Problematica hristologică dezvoltată de prologul Evangheliei trebuie corelată cu cea a calității ucenicilor lui Hristos de *fii ai lui Dumnezeu*. În Evanghelia de la Matei, această calitate este un laitmotiv ce parcurge întreaga Evanghelie. Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, iar cei ce împlinesc cuvântul lui Dumnezeu și-l ascultă sunt *fiii adoptivi ai Tatălui și frații lui Hristos*.<sup>37</sup>

Modul în care Sfântul Matei a structurat conținutul Evangheliei, alături de viziunea sa inspirată, descoperă importanța acestei cărți pentru misiunea creștină. Sursele care au stat la baza redactării sunt Evanghelia după Marcu<sup>38</sup> și tradiția ei, împreună cu sursa *Quelle*.<sup>39</sup> Evanghelia după Matei

<sup>32</sup> Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*, Wheaton, Ill, Victor Books, 1996, 1989, S. Mt 1:1.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Robert L. Mowery, *Subtle Differences: The Matthean "Son of God" References*, Novum Testamentum, Vol. 32, Fasc. 3 (Jul., 1990), pp. 193-200.

<sup>35</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, ed. a II-a, SCM PRESS LTD, London, 1989, pp. 65-97; Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, Mich., 1996, 1989 (Baker Reference Library 3), S. Mt 1:18.

<sup>36</sup> Craig S. Keener, *op. cit.*, p. 80.; Marshall D. Johnson, *op. cit.*, p. 153; Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 32.

<sup>37</sup> John J. Jepson, *The Lord's sermon on the mount*, Volumul 5 din *Ancient Christian writers*, Editor The Newman Press, 1948, p. 89.

<sup>38</sup> D. Bauer, „The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design”, *JSNTSS*, 31, JSOT Press, Sheffield, 1988, pp. 23-24.



cuprinde 5 mari cuvântări sau discursuri (numite, după unii cercetători, și *Pentateuhul* lui Matei)<sup>40</sup>: Predica de pe Munte (cap. 5-7); misiunea apostolică (cap. 10); despre cum vine Împărăția lui Dumnezeu (cap. 13); rânduiala Bisericii (cap. 18); învățătorii falși/sfârșitul (cap. 23-25). La începutul fiecărui discurs sunt prezentați atât ucenicii lui Hristos, cât și mulțimile iudaice.<sup>41</sup> Cele cinci discursuri sunt direcționate către ucenici și au în vedere relația misionară dintre ucenici și mulțimi. Astfel, discursul evanghelic mateian este construit prin alternarea expunerii narative cu dialogul.<sup>42</sup> Această combinație descoperă continuitatea dintre discursul lui Hristos și misiunea ucenicilor. Fiecare discurs este construit prin asociere cu celelalte. Fraza „învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă” (Mt 28, 20) din marea trimitere se referă, în special, la primul dintre aceste discursuri, adică la Predica de pe Munte. De fapt, expresiile *predicii*, neîntâlnite în alte pericope noutestamentare, sunt esența moralei Mântuitorului Iisus Hristos.<sup>43</sup>

Prin Predica de pe Munte, evanghelistul ne oferă cheia interpretării textelor anterioare acesteia, dar, mai ales, a interpretării textelor care urmează. Primul discurs narativ vorbește despre faptul că Iisus Hristos s-a născut ca Emanuil și Și-a început misiunea de mântuire a lumii. Tot acum este anunțată tema misiunii, calitățile și atitudinile pe care cei ce îi urmează lui

---

<sup>39</sup> W.D. Davies and D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Vol. 1: Introduction and Commentary on Matthew, Latest impression. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and the New Testaments, T & T Clark, Edinburgh, 1997, pp. 97-127.

<sup>40</sup> B. W. Bacon. *Studies in Matthew*, Henry Holt, New York, 1930, pp. 41-51. M. S. Enslin, „The Five Books of Matthew: Bacon on the Gospel of Matthew”, *Harvard Theological Review* 24, 1931, pp. 67-97; J. D. Kingsbury. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress, Philadelphia, 1975, p. 3, nota 13; Marianne Meye Thompson, „The Structure of Matthew: An Examination of Two Approaches”, în *Biblica et Theologia*, 12, 1982, pp. 195-238; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, [1963] 1966, pp. 15, 23; K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, 2nd edition, Philadelphia, PA: Fortress, 1969, p. 24; M.G. Kline, „The Old Testament Origins of the Gospel Genre”, *WThJ* 38, 1975, pp. 1-27; D.P. Senior, „The Ministry of Continuity: Matthew’s Gospel and the Interpretation of History”, *BiT* 82, 1976, pp. 670-676; D. Hill, „Some Trends in Matthean Studies”, *IBS*, 1: 1979, pp. 139-149.

<sup>41</sup> T.J. Keegan, „Introductory Formulae for Matthean Discourse”, *CBQ*, 44:415-430, 1982, p. 428.

<sup>42</sup> Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, p. 64.

<sup>43</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 57.

Hristos trebuie să le posede. Misiunea lui Hristos ca Emanuil reprezintă modul prin care pot fi iertate păcatele atât a mulțimilor iudaice, cât și a celor din afara cercului restrâns al poporului ales. Această misiune este îndeplinită prin voia lui Dumnezeu, întrucât, conform imaginii tipologice a lui Moise (Mt 2, 13-23), Hristos este Fiul supus al Tatălui (Mt 3, 13-4, 11), Cel care a venit să împlinească toată dreptatea (Mt 3, 15). Evanghelistul Matei, în Mt 4, 23-5, 2, oferă cadrul Predicii de pe Munte, iar delimitarea pe care o oferă în Mt 4, 23<sup>44</sup>, repetată în Mt 9, 35<sup>45</sup> completează cercul format de alternanța dintre narațiune și dialog și formează fondul pe care Iisus își desfășoară misiunea Sa în lume.

Primul loc din Evanghelia după Matei în care apare noțiunea de *fiu al lui Dumnezeu*<sup>46</sup> și toate „consecințele” ce decurg din această calitate este chiar Predica de pe Munte (5, 1 - 7, 29). În partea introductivă<sup>47</sup> a Predicii de pe Munte, cea care cuprinde Fericiile, Mântuitorul Iisus Hristos descrie calea vieții nu ca un învățător de porunci, ci ca Unul ce este Calea, Adevărul și Viața și îi numește pe făcători de pace *fi ai lui Dumnezeu - υἱοὶ θεοῦ* (Mt 5, 9). Pe de o parte, acest verset reprezintă culmea teologiei biblice despre pace. Nimeni n-a definit, vreodată, atât de profund pacea și nu a trasat exigența păcii, precum și răsplata ei, așa cum a făcut-o Mântuitorul Hristos.<sup>48</sup> Pe de altă parte, răsplata săvârșirii păcii este *înfierea* divină<sup>49</sup>, întrucât creația lui Dumnezeu este o revelație a armoniei și a păcii, Mântuitorul însuși fiind prezis de profeți ca „prinț al păcii” (Is 11). Așadar, înfăptuirea păcii reprezintă începutul creării condițiilor pentru realizarea

<sup>44</sup> Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ αὐτὸς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πάσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

<sup>45</sup> Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πάσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

<sup>46</sup> Carl G. Vaught, *The Sermon on the mount: a theological investigation*, Editor Baylor University Press, 2001, p. 29; Dave Bland, *Preaching the Sermon on the Mount: The World It Imagines*, Chalice Press, 2007, p. 48.

<sup>47</sup> Vezi planul cuprinsului predicii de pe munte la Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II. Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul „Quelle”*, PUC, 2002, pp. 176-177; Dale C. Allison, Jr., „The Structure of the Sermon on the Mount”, *JBL*, 100, 1987, pp. 423-45. James A. Brooks, „The Unity and Structure of the Sermon on the Mount”, *CTR*, 6.1, 1992, pp. 15-28.

<sup>48</sup> Craig S. Keener, *op. cit.*, p. 167.

<sup>49</sup> Rudolf Schnackenburg, *op. cit.*, p.49.

armoniei universale a împărăției mesianice al cărei statut de membru este egal cu a fi fiul lui Dumnezeu<sup>50</sup>. Termenul grec εἰρηνοποιοι desemnează calitatea pe care împărații trebuie să o dețină, prin aceasta arătându-se demnitatea împărătească la care sunt chemați fiii lui Dumnezeu.<sup>51</sup>

„Făcători de pace” sunt toți cei care nu numai iartă pe căutătorii de învrăjbire, dar, prin mijlociri înțelepte și potrivite și prin pilda vieții lor, înlătură neînțelegerile dintre oameni și îi împacă, făcându-i din vrăjmași, prieteni.<sup>52</sup> „Făcători de pace” sunt socotiți apoi și cei ce stabilesc armonie între voința trupului lor și voința sufletului, aducând acea împăcare a omului cu sine însuși. „Făcători de pace” sunt, în sfârșit, toți cei care prin sfaturile, strădaniile și faptele lor împiedică războaiele între oameni și îndeplinesc o lucrare asemănătoare celei săvârșite de Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume să împace pe omul păcătos cu Dumnezeu.<sup>53</sup> Iată de ce, Dumnezeu le făgăduiește numele haric de „fii ai lui Dumnezeu”, însoțit, firește, de fericirea vrednică de acest nume. Porunca de a face pace se adresează tuturor, precum citim în Epistola către Evrei: „Căutați pacea cu toți și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul” (Evr 12, 14).<sup>54</sup>

Versetele 13-16 din capitolul 5 al Evangheliei de la Matei exprimă rolul sau menirea ucenicilor<sup>55</sup>, în raport cu semenii lor, adresarea la persoana a II-a făcând legătura între mesajul fericirilor și condiția uceniciei<sup>56</sup>: „Voi sunteți sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra? De nimic nu mai e bună decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni. Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă. Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri”.

---

<sup>50</sup> Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. II, p. 181.

<sup>51</sup> David Hill, *The Gospel of Matthew*, New Century Bible Commentary, Editor Oliphants, 1972, p. 113.

<sup>52</sup> *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 422.

<sup>53</sup> Rudolf Schnackenburg, *op. cit.*, p.49.

<sup>54</sup> *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, p. 422.

<sup>55</sup> Vezi Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. II, pp. 182-183; Craig S. Keener, *op. cit.*, p. 172.

<sup>56</sup> Rudolf Schnackenburg, *op. cit.*, p. 50.

Ucenicii sunt sarea și lumina fără de care lumea nu poate supraviețui și rămâne în întuneric.<sup>57</sup> Misiunea lor este realizată nu doar în cuvânt (Mt 10, 7; 28, 19-20), ci și în faptele existenței cotidiene. Ceilalți, urmărindu-i, vor ști că prioritățile acestor oameni s-au schimbat, că, înaintea lor, se află ceva de o inestimabilă valoare, ceva care luminează și aduce preamărire lui Dumnezeu, dar, ca să-și ducă la bun sfârșit misiunea, sarea trebuie să fie sare și lumina, lumină. Ar fi de neconceput ca sarea să nu-și îndeplinească rolul de a săra și lumina de a lumina. Faptele bune, cu ajutorul cărora lumina poate fi arătată, nu sunt altceva decât respectarea poruncilor, dreptatea Legii Vechi împlinită în Iisus Hristos, respectare întru care ucenicii sunt cunoscuți ca *fiii lui Dumnezeu* sau *fiii Tatălui Celui din ceruri* (v. 16).

Partea I a Predicii de pe munte surprinde, în șase antiteze<sup>58</sup> (5, 21-24), condițiile înfierii noastre (v. 45): înlăturarea mâniei și împăcarea cu semenul (5, 21-26), fuga de adulter (5, 27-30), evitarea divorțului în afara pricinii de desfrânare (5, 31-32), oprirea de la jurământ și asumarea unei vieți creștine autentice (5, 33-37), părăsirea legii talionului și îmbrățișarea legii iubirii (5, 38-42) și iubirea față de vrăjmași (5, 43-47)<sup>59</sup>.

Capitolul cinci se încheie sub imperativul dobândirii idealului vieții creștine pentru fiii lui Dumnezeu, acela de a fi desăvârșiți<sup>60</sup> precum Tatăl Cel ceresc (v. 48). Aici Mântuitorul Iisus Hristos prezintă desăvârșirea ca țintă a vieții creștine, având ca model desăvârșirea Tatălui ceresc, dar nu după ființă, ci după lucrarea lui harică în raport cu creatura.<sup>61</sup>

În mod evident, Domnul nostru Iisus Hristos nu vorbește de grade de desăvârșire, ci de tipul de excelență necesară ucenicilor Săi și caracteristică tuturor celor ce vor intra în Împărăția Lui. Atunci când adaugă că „după cum și Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârșit τέλειός ἐστιν” (Mt 5,

<sup>57</sup> Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 83.

<sup>58</sup> James A. Brooks, *art. cit.*, pp. 26-28.

<sup>59</sup> Vezi această temă dezvoltată având ca subiect central *Iubirea care le implică pe toate*: Gardner, Richard B.: *Matthew* (Believers Church Bible Commentary), Herald Press, Scottsdale, Pa., 1991, p. 110.

<sup>60</sup> John Arthur Thomas Robinson, *Can we trust the New Testament?*, Editor Mowbrays, 1977, p. 32.

<sup>61</sup> Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II*, p. 187.

48), El se referă la deplinătatea slavei ființei dumnezeiești, care se găsește numai în Dumnezeu, „Tatăl lor, care este în ceruri.”<sup>62</sup>

După unii comentatori, în textul amintit, desăvârșit înseamnă „adus la împlinire”<sup>63</sup>, deplin dezvoltat, căruia nu îi lipsește nimic. Iisus le spunea oamenilor din acea vreme că nu ar trebui să se mulțumească cu ascultarea pe jumătate față de legea iubirii, așa cum făceau cărturarii și fariseii care nu au pătruns niciodată în inima Legii. Deși, într-un sens, Iisus aici repeta observația implicită din versetul 45 („ca să fiți fiii Tatălui vostru care este în ceruri”), acum (în versetul 48) arată că desăvârșirea sau perfecțiunea Tatălui este cea pe care ar trebui toți să se străduiască să o imite, iar aceasta se vedește în dragostea pe care El o arată față de toți.<sup>64</sup>

Ceea ce este interesant e faptul că, în textul Septuagintei, „desăvârșirea” nu este niciodată un atribut al lui Dumnezeu.<sup>65</sup> Desăvârșirea este, pentru Evanghelistul Matei, un concept strict teocentric, departe de orice înțeles tradițional.<sup>66</sup> Desăvârșirea și dreptatea lui Dumnezeu sunt acelea la care face referire Mântuitorul Hristos prin antiteză față de ceea ce le-a fost spus celor din vechime (Mt 5, 21-46). Niciuna dintre aceste fapte ale Legii noi nu pot fi văzute ca o înăsprire a Legii vechi,<sup>67</sup> ci se referă la un alt tip de ascultare, la o altă ordine care-i privește pe *fiii lui Dumnezeu*, cei re-născuți prin venirea la ei a Împărăției lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos. Pur și simplu, realizarea actelor superlative de sacrificiu ale Legii vechi nu sunt de ajuns. Tânărului bogat nu i s-a cerut doar să-și dea întreaga avere săracilor, ci chiar să-L urmeze pe Iisus dacă vrea să fie desăvârșit (Mt 19, 21). Prin urmare, conform Evanghelistului Matei, împlinirea imperativului de „a fi desăvârșit” se realizează în urmarea lui Hristos sau în asumarea

---

<sup>62</sup> Robert Jamieson; A. R. Fausset; Fausset, A. R.; David Brown, *op. cit.*, S. Mt 5:48, Logos Library Sistem.

<sup>63</sup> Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 90.

<sup>64</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew*, coll. New Testament Commentary 9, Baker Book House, Grand Rapids, 1953-2001, p. 317; vezi și *Believer's Study Bible*, electronic ed., Thomas Nelson, Nashville, 1997, 1995, p. 110; Larry Chouinard, *Matthew*, coll. The College Press NIV Commentary, College Press, Joplin, Mo., 1997, p. 120.

<sup>65</sup> Fc. 6, 9 “αὐται δὲ αἱ γενέσεις Νωε Νωε ἄνθρωπος οἱ καιοὶ τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νωε” Δευτ. 18”13 “τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου σου τοῦ θεοῦ σου”.

<sup>66</sup> Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 90.

<sup>67</sup> Stephen Westerholm, „The Law in the Sermon on the Mount: Matt 5:17-48”, *Criswell Theological Review*, 6.1, 1992, pp. 43-56.

responsabilității apostolice: „Fiți desăvârșiți!” (Mt 5, 48); „Dacă vrei să fii desăvârșit, [...] vino de-Mi urmează Mie” (Mt 19, 21), această calitate fiind o trăsătură a celui ce se numește *fiu al lui Dumnezeu*.

Capitolul al 6-lea al Evangheliei de la Matei ar putea fi numit unul *al paternității și al filiației divine*<sup>68</sup>, întrucât numele dat lui Dumnezeu, acela de *Tată (Πατήρ)* al credincioșilor, apare în cele 34 de versete ale capitolului de 12 ori: Mt 6, 1, 4, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 32. Din cuprinsul capitolului *fiii lui Dumnezeu* învață că toate virtuțile unei vieți autentic creștine trebuie făcute numai cu gândul la Tatăl ceresc Care vede, răsplătește și poartă de grijă întregii făpturi. *Fiii lui Dumnezeu* trebuie, așadar, să săvârșească binele și virtutea dezinteresat, încredințați că viața lor pământească se consumă întru așteptarea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu (v. 10).

Varianta mateiană a Rugăciunii Domnești<sup>69</sup> arată că *fiii lui Dumnezeu* se roagă Tatălui ceresc (v. 9-13), fiind învățați să vestească și harul înfierii ce li s-a dat. Origen amintea în comentariul la Evanghelia după Ioan faptul că în textele Vechiului Testament sunt mii de rugăciuni, dar nu aflăm pe nimeni rugându-se și numindu-l pe Dumnezeu Tată. Această rugăciune este una în care ne rugăm Tatălui ca unui Dumnezeu și Stăpân, așteptând de la El revărsarea peste noi a duhului înfierii.<sup>70</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că, fiind învredniciți să numească pe Tatăl după fire, Tată după har, creștinii înșiși devin fii Lui după har<sup>71</sup>. În acest cadru, cuvântul *Tată*<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 262.

<sup>69</sup> Varianta mateiană cuprinde 7 cereri spre deosebire de varianta lucanică mai scurtă. Vezi Robert Leaney, *The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI 2-4)*, Novum Testamentum, Vol. 1, Fasc. 2, Apr., 1956, pp. 103-111.

<sup>70</sup> Origen, *La Ioan* 19, 5, 1, PG, 10, 324.

<sup>71</sup> „Iar aceasta ne obligă ca, cinstind numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfințim numele pe pământ, să ne asemănăm Lui ca Unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, Pricinitorul acestei înfierii, prin tot ce gândim și facem”. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic, Capete despre dragoste, Capete teologice, Întrebări, nedumeriri și răspunsuri, Tâlcuire la Tatăl nostru*, în FR vol. 2, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 235.

<sup>72</sup> Πάτερ înțeles ca aramaicul *abba* introduce o nuanță cu totul nouă în abordarea relației cu Dumnezeu. Nuanța descoperită în acest cuvânt este una de intimitate, apropiere, de afecțiune filială. Intimitatea și transcendența, familiaritatea absolută și depărtarea absolută se găsesc în structura acestui termen. *Evanghelia după Matei, introducere, traducere, comentarii și note patristice de Cristian Bădiliță*, ed. Curtea-Veche, București 2009, p. 188.

deșteaptă încrederea și aduce aminte de harurile primite de la Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că Iisus Hristos, învățându-ne să numim pe Dumnezeu, Tatăl nostru, odată cu aceasta hotărăște mântuirea și înfierea noastră ca fii ai lui Dumnezeu.<sup>73</sup>

Tatăl *fiilor lui Dumnezeu* este numit „Tatăl nostru”, nu „Tatăl meu”, pentru că *fiii lui Dumnezeu* sunt frați și se roagă unii pentru alții.<sup>74</sup> Această chemare învață că, precum Dumnezeu este Tatăl nostru al tuturor, tot astfel suntem datori și noi, credincioșii, să fim frați între noi și să ne rugăm nu numai pentru noi, ci și unul pentru altul: „Rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați” (*Iacov* 5, 16). Sfântul Ciprian al Cartaginei amintea că în Rugăciunea Domnească fiecare se roagă pentru toți și toți pentru unul; ea fiind rugăciunea obștească a tuturor creștinilor. „Nevoia ne silește să ne rugăm pentru noi, dar dragostea frățească ne îndeamnă să ne rugăm pentru alții. Iisus Hristos însuși zice că noi toți suntem frați (*Mt* 23, 8)”. De altfel, este drept să se numească frați cei ce au un singur și același Tată în cer. Deci, cuvântul „Tată” arată că trebuie să iubim pe Dumnezeu; iar cuvântul „nostru”, că trebuie să iubim pe aproapele. Domnul unității noastre, spune Sfântul Ciprian, n-a vrut ca rugăciunea să fie de unul singur și oarecum egoistă, ci a tuturor, obștească.<sup>75</sup> „Cuvântul «nostru» netezește toate nepotrivirile și deosebiri de stare și de avere și face, deopotrivă, pe cel lipsit la fel cu cel avut și pe cel supus la fel cu cel ce stăpânește”<sup>76</sup>.

Discursul Predicii de pe Munte referitor la problematica filiației divine se încheie cu afirmarea condiției moștenirii împărăției cerurilor, anume împlinirea voii lui Dumnezeu: „Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne! va intra în împărăția cerurilor, ci acela care face voia Tatălui Meu Celui din ceruri” (*Mt* 7, 21). Deci, împlinirea voii lui Dumnezeu sau a Legii Lui este o condiție a vieții veșnice și a intrării în împărăția Tatălui ceresc. Tatăl ceresc nu este altul decât Tatăl Fiului lui Dumnezeu întrupat, care în Evanghelia de la Matei îi numește *frați* pe Sfinții Săi Apostoli (*Mt* 28, 10), pentru ca mai târziu Apostolii să numească *frați* pe toți credincioșii (*Rom* 1, 13 ș.u.).

---

<sup>73</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii a la Matei*, XIX, IV, în coll. PSB vol. 23, p. 162.

<sup>74</sup> Vezi Sfântul Nicolae Velimirovici, Episcopul Ohridei și Jicei, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Ed. Predania, București, 2008, p. 9.

<sup>75</sup> Sf. Ciprian, *De Oratione Domenica*, II, trad. cit., cap., p. 44.

<sup>76</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii a la Matei*, XIX, IV, coll. PSB, vol. 23, p. 162.

Așadar, calitatea de *fiu al lui Dumnezeu* și *frate al lui Hristos* exprimă la Evanghelistul Matei calitatea omului de *chip al lui Dumnezeu* care trebuie să facă pace (Mt 5, 9), să iubească atât pe semeni cât și pe vrăjmași (Mt 5, 43-44), să fie desăvârșiți precum Tatăl Cel Cerească (Mt 5, 48), să dorească venirea împărăției lui Dumnezeu (Mt 6, 10), să ierte precum Părintele Cerească iartă (Mt 6, 12, 14), să caute împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui (Mt 6, 33) și să îplinească voia Tatălui Celui din ceruri (Mt 7, 21). Predica de pe Munte reprezintă astfel afirmarea identității unice a tuturor creștinilor, identitate care depinde de lucrarea harică a Tatălui cerească. *Fiii lui Dumnezeu* – primitorii binecuvântați ai împărăției – sunt de o importanță vitală pentru realizarea misiunii lui Dumnezeu în lume, întrucât toți sunt datori să-L mărturisească pe Hristos în fața oamenilor nu numai ca pe o declarație de credință personală, făcută în fața propriei conștiințe, ci ca pe o mărturisire de credință publică prin cuvânt și faptă. Cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos din Predica de pe Munte arată că viața creștină trăită în duhul Evangheliei constituie unul din cele mai eficiente mijloace de misiune creștină că, prin întâlnirea personală cu Dumnezeu, creștinii devin sare pământului și luminează lumii. În felul acesta, credinciosul autentic este un fel de călăuză care conduce la Hristos pe cei ce caută sensul și împlinirea vieții.

### 1.1.3. Discursul misionar (Mt 10), paradigmă a misiunii primilor creștini

Discursul misionar la care facem referire începe cu adevărat la Mt 9, 36. După o scurtă prezentare a activității de învățător și a celei taumaturgice a Mântuitorului Iisus Hristos (Mt 9, 35; cf. 4, 23), evanghelistul subliniază compasiunea Lui față de secerătorii recoltei pentru care se roagă (Mt 9, 38). Secțiunea cuprinde întreg capitolul 10 și se încheie la Mt 11, 1, fiind o îmbinare între pericopa de la Sfântul Evanghelist Marcu, în care este surprinsă trimiterea celor doisprezece (Mc 3, 13-19; 6, 7-11), discursul misionar găsit în documentul *Quelle*<sup>77</sup> (cf. Lc 10, 1-23) și discursul apocaliptic al Sfântului

<sup>77</sup> Paul D. Meyer, „The Gentile Mission in Q”, *JBL*, Vol. 89, No. 4, Dec., 1970, pp. 405-417; F. W. Beare, „The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels”, *JBL*, Vol. 89, No. 1, Mar., 1970, pp. 1-13; Ulrich Luz, *Studies in Matthew*, Editor Wm. B., Eerdmans Publishing, 2005, p. 47.



Marcu (Mc 13, 9-13).<sup>78</sup> Pe lângă textul de la Sfântul Marcu și documentul *Quelle*, Matei adaugă elemente proprii (Mt 10, 5-6). Faptul că Evanghelistul Matei folosește discursul apocaliptic al lui Marcu (care se referă la viața comunității creștine după moartea lui Iisus Hristos) arată că evanghelistul utilizează această pericopă nu ca pe o simplă evocare a unui moment din viața Mântuitorului, ci și ca pe o evidențiere a trimiterii comunității Sale la misiune.

Efortul misionar al Bisericii, ca de altfel creștinismul însuși, este înrădăcinat în puterea și chemarea lui Dumnezeu. Aceasta este importanța secțiunii ce deschide acest discurs. Ucenicii trebuie să se roage ca Dumnezeu să trimită lucrătorii pentru a secera recolta (Mt 9, 38). Hristos, ca trimis al lui Dumnezeu, este Cel care îi cheamă pe cei doisprezece și-i trimite la misiune ca „apostoli” (Mt 10, 1-5).

Scopul și conținutul misiunii comunității apostolice este același ca al misiunii lui Iisus Hristos. Acesta cuprinde atât vestirea împărăției lui Dumnezeu, cât și vindecarea și eliberarea pe care Însuși Iisus Hristos a adus-o: „Și mergând, propovăduiți, (κηρύσσετε), zicând: S-a apropiat împărăția cerurilor. Tămăduiți (θεραπεύετε) pe cei neputincioși, înviați (ἐγείρετε) pe cei morți, curățiți (καθαρίζετε) pe cei leproși, pe demoni scoateți-i (ἐκβάλλετε); în dar ați luat, în dar să dați” (Mt 10, 7-8). În discursul din capitolul 10, nu este menționat însă un element important pentru misiune: acela „de a învăța”. Evanghelistul Matei pare să păstreze acest element cheie până la final (Mt 28, 20) când, în conformitate cu Evanghelia, ucenicii vor fi ascultat toate învățăturile Mântuitorului<sup>79</sup> și în lumina Învierii vor fi înțelese taina persoanei, lucrării și misiunii Sale în lume.<sup>80</sup>

Misiunea comunității este evidențiată și în mesajul eshatologic al Mântuitorului Iisus Hristos. Misionarul trebuie să călătorească cu bagaje puține<sup>81</sup> (cf. Mt 10, 9-15): „Să nu aveți nici aur, nici arginți, nici bani în cingătorile voastre; Nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte,

<sup>78</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 250.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>80</sup> Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 12; Valer Bel, *Hristologia. Persoana lui Iisus Hristos*, curs pentru studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, p. 23.

<sup>81</sup> Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 140; Rudolf Schnackenburg, *op. cit.*, p. 96.

nici toiaș; că vrednic este lucrătorul de hrana sa” pentru că nu mai este mult timp până va veni Fiul Omului (*Mt 10, 23*). Acest element se potrivește cu tema mateiană a istoriei mântuirii. Timpul inaugurat de Iisus Hristos și trăit în Biserică este timpul eshatologic. Fiind un timp decisiv, este și un timp al crizei și al dezbinării (cf. *Mt 10, 34-39*).

La fel ca Învățătorul lor, misionarii trebuie să se aștepte la opoziție și la persecuții (*Mt 10, 26-23*). Persecuțiile vor fi din două părți, atât din partea iudeilor (*Mt 10, 17*), cât și din partea păgânilor (*Mt 10, 18*). Însă, ca în cazul lui Iisus Hristos, această ostilitate se dovedește a fi, în cele din urmă, neputincioasă (*Mt 10, 22*). În acele momente, misionarii trebuie să-și pună nădejdea în Sfântul Duh care vorbește prin ei: „Iar când vă vor da pe voi în mâna lor, nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți; Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (*Mt 10, 19-20*) – pentru că întreaga lor activitate este sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu (*Mt 10, 28-33*). Prin urmare, propovăduirea lor trebuie să fie curajoasă și fără frică (*Mt 10, 26-27*) întrucât misiunea va reprezenta, până la sfârșitul veacurilor, un proces dificil, ce va întâmpina opoziții diverse.

O temă importantă este și identificarea lui Iisus Hristos înviat cu misionarii Săi. Aceasta se vede în versetele 24-25: „Nu este ucenic mai presus de învățătorul său, nici slugă mai presus de stăpânul său. Destul este ucenicului să fie ca învățătorul și slugii ca stăpânul. Dacă pe stăpânul casei l-au numit Beelzebul, cu cât mai mult pe casnicii lui?”. Și chiar mai explicit, în *Mt 10, 40-42*: „Cine vă primește pe voi pe Mine Mă primește, și cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Cine primește prooroc în nume de prooroc plată de prooroc va lua, și cine primește pe un drept în nume de drept răsplata dreptului va lua”. Identificarea celui care trimite cu cel ce este trimis e o temă întâlnită în literatura iudaică și este folosită de Evanghelistul Matei pentru a sublinia prezența lui Hristos cel înviat și în cei ce în aparență sunt neimportanți, „aceștia mai mici” (*Mt 10, 42*) care propovăduiesc Evanghelia.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *The Biblical foundations for mission*, p. 251.

#### 1.1.4. Marea trimitere misionară (Mt 28, 16 -20)

După ce trasează profilul moral al ucenicilor (capitolul 5), Sfântul Evanghelist Matei prezintă trimiterea la propovăduire a acestora (capitolul 10), cu scopul de a învăța toate neamurile (Mt 28, 19-10). Mulți comentatori consideră că acest segment este o sinteză a întregului mesaj al Evangheliei, un climax al întregului discurs mateian.<sup>83</sup> Nu trebuie să uităm că această sinteză are o încărcătură *misionară* ce scoate în evidență structura dinamică a întregii Evanghelii.<sup>84</sup> Având în vedere complexitatea și bogăția teologică a *marii trimiteri misionare*, aceasta ocupă un rol important în structura exegetică a fiecărui cercetător care abordează Evanghelia după Matei. Unii susțin că Evanghelistul Matei folosește această pericopă finală pentru a pune în evidență semnificațiile generale ale Evangheliei și pentru a rezolva anumite tensiuni narative.<sup>85</sup> În ceea ce privește originea și autenticitatea pasajului mateian, marea majoritate a cercetătorilor atribuie pasajul acesta evanghelistului însuși.<sup>86</sup> Există însă și unii care consideră că finalul Evangheliei este o combinație dintre un suport tradițional și redactarea mateiană.<sup>87</sup> Pe de o parte, stilul acestei pericope este descris de unii cercetători<sup>88</sup> ca fiind în conformitate cu stilul scrierilor vechi-testamentare, luând forma unei trimiteri ce ne aduce aminte de trimiterile profeților din

---

<sup>83</sup> W. D. Davies, D. C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to saint Matthew*, T & T Clark. (ICC.), Edinburgh, 1997, p. 687.

<sup>84</sup> O. Michel, *The conclusion of Matthew's gospel: A contribution to the history of the Easter message*, în Stanton, 1983, p. 35; P.F. Ellis, *Matthew: his mind and his message*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1974, p. 22.

<sup>85</sup> W. D. Davies, D. C. Allison, *op. cit.*, p. 688; Ulrich Luz, *Matthew 21-28*, Minneapolis, MN: Fortress., Hermeneia, 2005, p. 616.

<sup>86</sup> J. D. Kingsbury, „The composition and Christology of Matt 28:16-20”, *JBL* 93, 1974, pp. 573-584; George Holley Gilbert, „The Baptismal Formula of Matt. 28:19, in the Light of Jesus' Unquestionable Teaching”, *The Biblical World*, Vol. 34, No. 6, Dec., 1909, pp. 374-379.

<sup>87</sup> B. J. Hubbard, *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew 28:16-20*, Scholars Press, Missoula, MT, SBLDS 19, 1974, pp. 101-136; J.P. Meier, „Two disputed questions in Matt 28:16-20”, *JBL*, 96, 1977, pp. 407-424; J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit: The triadic phrase in Matthew 28:19b*, Scholars Press, Chico, CA, SBLDS 61, 1982, pp. 313-335.

<sup>88</sup> B.J. Hubbard, *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew 28:16-20*, Scholars Press, Missoula, MT, SBLDS 19, 1974, pp. 1-136.

Vechiul Testament,<sup>89</sup> iar, pe de altă parte, e specifică stilului propriu mateian.<sup>90</sup>

Textul se deschide cu imaginea celor unsprezece apostoli mergând în Galileea la locul la care le-a poruncit lor Iisus (Mt 28, 16). Acesta este un vârf de munte, loc al descoperirilor în Evanghelia de la Matei (cap. 5- 7).<sup>91</sup> Precum pe Muntele Fericiilor Hristos este descoperit ca cel care i-a învățat având *putere* (ἐξουσίαν ἔχων) (Mt 7, 29), această imagine este reluată de Evanghelist în finalul scrierii sale într-o imagine mult mai complexă, de pe același munte Hristos se descoperă ca având *toată puterea* (πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς) (Mt 28, 18). Acest munte își găsește astfel asocierea tipologică cu Muntele Sinai, de unde Moise a primit legea lui Dumnezeu, dar și cu Muntele Moab unde a murit Moise înainte de a conduce poporul ales în pământul făgăduinței.<sup>92</sup> Arătarea plină de slavă a lui Iisus Hristos face ca toate ezitățile ucenicilor să fie înlăturate și trezește în aceștia venerația: „Și văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră” (Mt 28,17). În același timp, mărturisirea lui Iisus Hristos despre Sine: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ” (Mt 28, 18) amintește despre Fiul Omului din *Daniel* 7, 14: „Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujeau Lui” și subliniază trimiterea în lume a Fiului, trimitere pe care se fundamentează misiunea universală a Bisericii.<sup>93</sup> Bazele hristologice ale misiunii sunt evidențiate de altfel în

<sup>89</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *The Biblical foundations for mission*, p. 251.

<sup>90</sup> Ulrich Luz, *op. cit.*, p. 618, J.P. Meier, *art. cit.*, p. 424.

<sup>91</sup> Sparks, Kenton L., „Gospel as Conquest: Mosaic Typology in Matthew 28:16-20”, *CBQ*, 2006, p. 10.

<sup>92</sup> Dale C. Allison, Jr., *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis: Fortress, 1993, p. 262-263.

<sup>93</sup> O. Michel, *op. cit.*, pp. 36- 37, J. Schaberg, *op. cit.*, p. 111, W. D. Davies, D. C. Allison, *op. cit.*, pp. 682-683. Universalitatea misiunii creștine este atestată în Evanghelia după Matei prin folosirea cuvintelor precum: „mulți” πολλοί folosit ca substantiv în 7, 22; 8, 11; 19, 30; 20, 28; 22, 14; 24, 5, 10, 12; 26, 28); „toți” πᾶς folosit împreună cu o particulă substantivală în 5, 22, 28, 32; 7, 8, 21, 26; 11, 28; 13, 19, sau πᾶς ca pronume nehotărât oricine în 7, 24; 10, 32; 19, 29; 21, 22); „cei care” în 5, 4, 6, 10; 7, 13, 14, 21; 10, 22, 37, 39, 40, 41; 11, 15; 12, 30; 13, 9, 43; 19, 12; 21, 44; 23, 20, 21, 22; 24, 13, 15); „orice” (πᾶς în 12, 31; 13, 41; 13, 52; 15, 13); „cel ce”, „cel care” sau „oricine” prin particulele αὐ și τις în 5:19, 22, 32, 39, 41; 10, 14, 33, 38, 42; 11, 6, 27; 12, 32; 13, 12, 23; 16, 25; 18, 4, 5, 6, 18, 20; 19, 6, 9, 11; 20, 26; 21, 44; 23, 12, "când " οὐταν în 5, 11; 6, 2, 5, 16; 10, 19, 23; 24, 33). Jeffrey Alan Gibbs, *Let the Reader Understand: The Eschatological Discourse of Jesus in Matthew's Gospel*, Union Theological Seminary in Virginia, 1995, pp. 52-57.

întreaga teologie misionară a Sfântului Evanghelist Matei. O altă structură importantă în pericopa mateiană este formula baptismală trinitară acceptată de cercetarea actuală ca structură a originalului grecesc.<sup>94</sup> Dacă înțelegem Muntele din această pericopă ca paralelă la Muntele unde a murit Moise, forța mesajului evanghelic se revelează prin următoarele coordonate: dacă Moise a murit pe acel munte, Hristos Mesia cel Înviat le promite ucenicilor că va fi mereu cu ei “ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.” (Mt 28, 20). Prin aceasta, Hristos împlinește promisiunea făcută lui Iosua la intrarea în țara făgăduinței. Ba mai mult, dacă Moise a poruncit evreilor să omoare toate neamurile „πάντα τὰ ἔθνη” (Deut. 11, 23, Iosua 23, 4; 24, 18), Hristos poruncește Apostolilor să facă ucenici din toate neamurile „πάντα τὰ ἔθνη”.

Verbul imperativ μαθητεύσατε descoperă două necesități ale misiunii ucenicilor, prima fiind necesitatea chemării, iar a doua instruirea celor pe care i-a ales, pentru a-i face ucenici ai lui Hristos. În Mt 27, 57 și în FA 14, 21 se pune accentul pe prima necesitate a misiunii, cea a chemării la ucenicie, iar în Mt 13, 52, pe instruirea lor. Trei structuri principale arată faptul că în Mt 28, 19-20 aceste două necesități sunt concepute complementare. Verbul πορευθέντες pune misiunea ucenicilor în continuitatea primei trimiteri la propovăduire „către oile pierdute ale casei lui Israel” pentru proclamarea Evangheliei împărăției cerurilor (Mt 10, 6-7). Verbele la participiu πορεύομενοι din Mt 10, 7 și πορευθέντες din Mt 28, 19 recunosc călătoria misionară ca un mijloc de îndeplinire a rolului de vestitor. Botezul (βαπτίζοντες αὐτοὺς) reprezintă încorporarea oamenilor în corpul de misionar al lui Hristos. În lumina universalizării propovăduirii descoperită în Mt 24, 14 și Mt 26, 13, βαπτίζοντες poate fi înțeles în Mt 28, 19 doar condiționat de proclamarea mesajului evanghelic διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, astfel, leagă conținutul Marii trimiteri misionare de întregul corpus evanghelic mateian.<sup>95</sup>

Astfel, în trimiterea finală: „πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς διδάσκοντες αὐτοὺς (faceți ucenici din toate neamurile,

<sup>94</sup> B. J. Hubbard, *op. cit.*, p. 151; J. Schaberg, *op. cit.*, pp. 27-29; D. C. Allison, *op. cit.*, p. 684.

<sup>95</sup> David R. Bauer, „The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design”, *JSNT* Sup 31; Bible and Literature Series 15, Almond, Sheffield, 1988, pp. 132-134.

botezându-i [...], învățându-i)” (Mt 28, 19-20)<sup>96</sup>, trei termeni subliniază esența misiunii: *faceți ucenici*<sup>97</sup>, *botezați*, *învățați*. Ne vom referi, în continuare, la fiecare dintre acești termeni.

Pentru subiectul nostru, poate fi util să ne oprim asupra întregului câmp semantic al termenilor μαθητής (*ucenic*) și μαθητεύειν (*a face ucenici*)<sup>98</sup>. Tema uceniciei este centrală în Evanghelia după Matei și în concepția mateiană despre Biserică și misiune. Verbul μαθητεύειν trebuie tradus cu *a face ucenici*. Cu toate că verbul μαθητεύειν este din aceeași familie lexicală cu verbul μανθάνω<sup>99</sup>, nu putem substitui înțelesul primului verb cu cel de-al doilea, mai ales că dicționarele grecești nu favorizează traducerea verbului

<sup>96</sup> *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

<sup>97</sup> În edițiile Sfintei Scripturi ale Sfântului Sinod al BOR traducerea acestui text este următoarea: „învățați toate neamurile, botezându-le...”, traducătorii au ales această formulă întrucât *a face ucenici* presupune implicit și învățarea. Verbul *mantano* de la care derivă *mathetes* și *matheteusate* are înțelesul de a învăța, fie prin asimilarea unei învățături, fie prin experiența altcuiva (Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, p. 69). După această traducere componentele esențiale ale misiunii creștine, conform mării porunci misionare de la sfârșitul Evangheliei de la Matei (28, 19-20) sunt: evanghelizarea: „*mergeți și învățați toate neamurile*”; incorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi: „*botezându-le în numele Tatălui și a Fiului și al Sfântului Duh*” și îndemnul de a stărui în dreapta credință (1 Tim. 1, 10) în sfințenie, mărturie și slujire; „*învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă*” (Ioan Ică, art. cit., p. 16, Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 1. Premise teologice*, p. 92).

<sup>98</sup> Henry G. Liddle, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 1072, G.W.H. Lampe, *Patristic Dictionary*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 820; Joseph Henry Thayer, *A Greek-English lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, NY, Cincinnati, Chicago, 1889, p. 386; Samuel Bagster, *The analytical Greek Lexicon, Consisting of an alphabetical arrangement of every occurring Inflection of every word contained in the Greek New Testament Scriptures, with a Grammatical analysis of each word and a complete semes of paradigms, with grammatical remarks and explanations*, London, 1923, p. 255.

<sup>99</sup> Traducerea latină folosește același verb pentru a exprima înțelesul verbului *maqhteusate* prin *docente omnes*, cât și pentru a exprima înțelesul verbului *didascontej* tradus tot prin același verb, *docentes eos*, în *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam* 1598, with *Glossa Ordinaria* Migne edition (1880). *Glossa Ordinaria Migne*, edition 1880, with some additions and emendations from the Editio Princeps published by Brepols in facsimile, London, 2005, p. 1286.

μαθητεύειν cu „a învăța”, această traducere necuprinzând întregul mesaj al textului.<sup>100</sup>

În ceea ce privește traducerea în limba română, Biblia de la 1688 propune pentru Mt 28, 18 „πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς” următoarea variantă: „Drept aceea, mergând, învățați toate limbile, botezând pre ei...”;<sup>101</sup> Biblia de la Blaj 1795: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-i pre ei”;<sup>102</sup> Ediția sinodală 1914<sup>103</sup>: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-i pre ei”; ediția Sfântului Sinod din 1988 traduce prin: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le...”;<sup>104</sup> ediția jubiliară 2001 Bartolomeu-Anania<sup>105</sup>: „Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le...”; ediția Evangheliei după Matei 2010 C. Bădiliță<sup>106</sup>: „Mergeți, așadar, și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i”; Ioan I. Ică Jr.<sup>107</sup> traduce acest pasaj: „Drept urmare, atunci când mergeți, faceți învățăcei toate neamurile păgâne, botezându-i”.

De remarcat este faptul că πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς nu poate fi tradus prin „...toate neamurile, botezându-le...”, din două motive. În primul

---

<sup>100</sup> Henry G. Liddle, Robert Scott, *op. cit.*, p. 1072, G.W.H. Lampe, *op. cit.*, p. 820; Joseph Henry Thayer, *op. cit.*, p. 386; Samuel Bagster, *op. cit.*, p. 255.

<sup>101</sup> *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură, ale cei Vechi și ale cei Noao Leag, toate care s-au tălmăcit duple limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca Preabunului creștin și luminat Domn, Ioan Sârban Cantacuzino Basarab Vodă și cu îndemnarea lui Constantin Brâncoveanu, Marele Logofăt, Scaunul Mitropoliei Bucureștilor, 1688, p. 794 ed. modernă: art. cit., București, 1988, p. 773.*

<sup>102</sup> *Biblia de la Blaj*, tradusă de Samuil Clain, 1795, format electronic, p. 30.

<sup>103</sup> *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...). Ediția Sfântului Sinod, București, 1914, p. 1378.

<sup>104</sup> *Sfânta Scriptură*, ediția sinodală 1988, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, continuând tradiția traducerilor Sf. Sinod din 1930 și 1968. Aceeași traducere poate fi găsită și în *Noul Testament*, tipărit cu binecuvântarea și purtarea de grijă a P.S. Sale Nicolae, ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Kolozsvár-ului, 1942.

<sup>105</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania Arhiepiscopul Clujului, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

<sup>106</sup> *Evanghelia după Matei*, introduceri, traducere, comentarii și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Curtea-Veche, București 2009, p. 131.

<sup>107</sup> Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 331-332.

rând, în limba greacă, neutrul plural este, în general, un singular colectiv<sup>108</sup>, iar τὰ ἔθνη este un substantiv colectiv, cu care se face acordul după sens (*constructio ad sensum*)<sup>109</sup>, în al doilea rând, nu se cunosc referințe scripturistice cu privire la botezarea colectivă a unui întreg neam, Botezul administrându-se individual, pentru fiecare om care dorește să urmeze lui Hristos.

Verbul μαθητεύειν se întâlnește doar de patru ori în Noul Testament, de trei ori în Sfânta Evanghelie de la Matei (Mt 13, 52; 27, 57; 28, 19) și o dată în Fapte 14, 21. Cea mai evidentă utilizare a verbului este la Mt 28, 19. Este, de asemenea, singurul loc în care este folosit la modul imperativ: (μαθητεύσατε) „faceți ucenici!” și este considerat a fi termenul central al „trimiterii finale” și chiar inima acestei trimiteri.<sup>110</sup> Celelalte două verbe „botezându-le” (βαπτίζοντες αὐτοὺς) și „învățându-le” (διδάσκοντες αὐτοὺς) sunt subordonate primului termen, ele descriind forma pe care trebuie să o ia această „facere de ucenici”.<sup>111</sup> A face *ucenici* sau *învățăcei* înseamnă, pentru Sfântul Evanghelist Matei, „inițierea în viața lui Hristos”<sup>112</sup>. „Scopul general al misiunii este ajungerea tuturor oamenilor la statutul de creștini adevărați”<sup>113</sup> care își trăiesc viața în Hristos.

În contrast cu utilizarea rară a verbului μαθητεύειν (*a face ucenici*), substantivul μαθητής (*ucenic*) este un termen întâlnit atât în Sfintele Evanghelii, cât și în Faptelor Apostolilor. În Evanghelia după Matei, termenul μαθητής (*ucenic*) are, de departe, un rol mai important și un înțeles mai bogat decât la ceilalți evangheliști. Termenul *ucenic* este, la Evanghelistul Matei, singurul nume dat celor ce-L urmează pe Hristos<sup>114</sup> și nu se referă doar la cei doisprezece ca la Marcu și Luca. Atunci când este utilizat termenul respectiv, cei doisprezece sunt incluși între cei ce primesc acest apelativ.<sup>115</sup> Pentru Evanghelistul Matei, primii discipoli joacă rolul de prototip în

<sup>108</sup> Ana Felicia Ștef, *Manual de greacă veche*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 366.

<sup>109</sup> Alessandra Lukinovich; Madeleine Rousset, *Grammaire de Grec Ancien*, Georg Editur, Geneva, 1989, p. 181; James Swetnam, *Il Greco del Nuovo Testamento*, traduzione di: Carlo Rusconi, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, p. 214.

<sup>110</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 73.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Gheorghe D. Metallions, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 20.

<sup>113</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 73.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 74.



Biserică. Termenul se extinde astfel pentru a-i include între *ucenici* și pe *ucenicii* din timpul Evanghelistului.

Legătura dintre comunitatea *ucenicilor* lui Iisus și cea a *ucenicilor* de mai târziu, din perioada în care a fost redactată Evanghelia după Matei se realizează prin acest imperativ: (μαθητεύσατε) „faceți ucenici!” (Mt 28, 19).<sup>116</sup> Cu alte cuvinte, cei ce au fost ucenicii lui Iisus Hristos istoric trebuie să-i facă și pe alții ceea ce sunt ei înșiși: *ucenici*. În concluzie, pentru Evanghelistul Matei nu există o discontinuitate între istoricitatea Mântuitorului și timpul Bisericii. Relația trecută dintre Învățătorul și primii Săi ucenici se transformă în ceva ce depășește granița istoriei și din care se hrănește prezentul. Toți cei ce-L urmează pe Hristos, din „toate neamurile” (Mt 28, 19) și în orice timp, sunt ucenici ai Lui Hristos, iar dacă sunt ucenicii Lui, sunt și trimișii Lui.

Cei care dețin această calitate sunt cei care așteaptă împărăția lui Dumnezeu (Mt 5, 20), sunt sarea pământului și lumina lumii (Mt 5, 13 ș.u.). Dumnezeu este Tatăl lor și ei sunt fiii lui Dumnezeu (Mt 5, 9; 5, 42) și ai împărăției lui Dumnezeu (Mt 13, 38), iar, în calitate de fii, sunt „scutiți de dări” (Mt 17, 25 ș.u.), sunt frați unii pentru alții (Mt 5, 22, 23, 24, 47; 18, 15, 21, 35; 23, 8), chiar slugi unii altora.

Al doilea termen care face referire la esența misiunii creștine este *a boteza* (βαπτίζοντες). Evanghelia de la Matei este prima scriere ce oferă formula baptismală trinitară.<sup>117</sup> Cu toate că unii cercetători au încercat să conteste autenticitatea acestei formule, pretinzând că e un adaos post-apostolic<sup>118</sup>, s-a demonstrat – prin repere interne și externe – că formula baptismală trinitară este autentic mateiană.<sup>119</sup> Contestatarii acestei formule aduc ca argument citarea scurtă a lui Eusebiu de Cezareea din *Historia Ecclesiae* III, 5.2<sup>120</sup>, fără a lua în considerare faptul că acesta citează, în alte

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> John Nolland, *Matthew*, în Marshall and Hagner (ed.), *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, 2005, p. 1268.

<sup>118</sup> Rudolph Bultmann, *Theology of the New Testament*, Scribners, 1951, pp. 133–134.

<sup>119</sup> R. V. G. Tasker, „The Gospel According to St. Matthew”, în Tasker (ed.), *Tyndale New Testament Commentaries*, Eerdmans, 1961, p. 275; D. A. Carson, *Matthew*, Frank Gaebelein (ed.), *The Expositor's Bible Commentary*, Zondervan, 1990, p. 598.

<sup>120</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiae*, III, 5. 2, în PG 20, 221 „πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου”.

locuri, întreaga formulă baptismală trinitară. Astfel, validitatea botezului stă în strânsă legătură cu formula baptismală trinitară, precum vor arăta, mai târziu, *Didahia*, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu și alții.<sup>121</sup>

Evangelistul Matei pune botezul înaintea poruncii de *a învăța*, cu toate că practica misionară, în perioada catehumenatului, presupunea *învățarea* și apoi *botezarea*. El propune misionarilor o întoarcere la forma originară de *modus operandi*: mai întâi botezarea convertiților, iar apoi *învățarea* lor.<sup>122</sup>

Secvența *botezând* și *învățând* nu reprezintă o eroare, ci este în mod conștient utilizată de Matei. Prin botez, oamenii sunt chemați să devină ucenici ai lui Hristos. Botezul nu este un act uman sau o decizie umană, ci o împărtășire de har pe care oamenii o primesc în dar. Prin această Sfântă Taină, cel care este botezat ia parte la întreaga plinătate a promisiunilor divine și primește iertare de păcate.<sup>123</sup> Chiar dacă iertarea păcatelor – idee centrală în Evanghelia după Matei<sup>124</sup> – nu este pomenită în trimiterea finală, aceasta este inclusă, în mod evident, în formula baptismală. „Celui ce a devenit ucenic prin botez, păcatele i-au fost iertate.”<sup>125</sup>

Botezul are și o dimensiune eclesiologică. În perspectivă misionară, prin Taina Sfântului Botez, se formează comunitatea creștină sau Biserica. Acest accent eclezial este în armonie cu întregul ton al Evangheliei după Matei.<sup>126</sup>

Un alt termen care subliniază esența misiunii este διδάσκω (*a învăța*). În timp ce Marcu folosește κηρύσσω (*a propovădui*) și διδάσκω (*a învăța*) ca sinonime, Matei face distincție, în mod constant, între cei doi termeni.<sup>127</sup> La Matei, *a predica* sau *a propovădui* se referă întotdeauna la un mesaj adresat celor din afară, cei doi termeni fiind utilizați, în mod frecvent, împreună cu

<sup>121</sup> Tim Hegg, *Matthew 28:19 εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, *A Text-Critical Investigation*, Torah Resource, 2006, pp. 1-9.

<sup>122</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 78.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 252.

<sup>127</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 66.

*Evanghelia Împărăției*. Expresia *a propovădui Evanghelia (Împărăției)* este uneori utilizată cu o referință specifică la o viitoare misiune printre neamuri (Mt 24, 14; 26, 13; 10,7). Iisus Hristos nu *predică/propovăduiește* niciodată apostolilor, El îi *învață*. De ce, atunci, renunță El la această terminologie evident misionară în trimiterea finală? De ce nu apare niciun cuvânt despre *predică/propovăduire* (termen utilizat de nouă ori de Matei), *propovăduirea Evangheliei* (termen utilizat de patru ori de Matei), *evangelizare* (termen utilizat o dată de Matei)? Acesta este tipul de terminologie utilizat de Iisus Hristos în descrierea evenimentului trimiterii de la Mt cap. 10. Prin urmare, de ce nu sunt utilizați aici, într-o trimitere care implică o răspândire universală?<sup>128</sup>

Pentru a da un răspuns întrebărilor de mai sus, este important să reținem că, pentru Sfântul Evanghelist Matei, *a învăța* nu reprezintă în principal o activitate intelectuală. *Învățătura* lui Iisus este un apel la voința ascultătorilor, este o chemare la o decizie concretă de a-l urma pe Hristos și de a împlini voia lui Dumnezeu.<sup>129</sup>

Așadar, ceea ce trebuie să-i *învețe* apostolii pe noii discipoli, pe noii misionari, după Mt 28, 20, este să împlinească voia lui Dumnezeu, așa cum a fost aceasta revelată prin activitatea arhierescă și învățătoarească a Mântuitorului Iisus Hristos. Prin *învățătură*, se păstrează legătura dintre Iisus Hristos istoric și Iisus Hristos înviat și înălțat cu trupul la cer, Care este prin Duhul Sfânt alături de ucenici până la sfârșitul veacurilor (Mt 28, 20). Cei care sunt botezați de Sfinții Apostoli și primesc învățătura îl primesc pe Hristos Însuși, chiar dacă nu sunt contemporani cu El. Contactul lor nu este cu o putere impersonală, ci cu Viața Însăși. Acesta este conținutul *învățăturii* și *a fi învățat* este însușirea celui ce devine ucenic și trimis al lui Hristos.

---

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

## 1.2. Asumarea Crucii lui Hristos în Evanghelia după Marcu

### 1.2.1. Tipologia ucenicului lui Hristos (Mc 1, 16-20)

În Evanghelia după Marcu, chemarea primilor patru ucenici la apostolat are ea însăși un caracter paradigmatic<sup>130</sup>. Prin răspunsul imediat la chemarea lui Iisus, aceștia devin model de încredere în chemarea lui Dumnezeu. Cei doisprezece Apostoli ocupă un loc cu totul special în lucrarea misionară a Bisericii, însă răspunsul lor este tipologic. Astfel, se poate vorbi de o tipologie a ucenicului lui Hristos, care, la auzul chemării Lui, lăsând deoparte preocupările cotidiene, îl urmează imediat (v. 18). Ioannis Karavidopoulos, în linia lui Teofilact și a altor interpreți<sup>131</sup>, care vorbesc de o posibilă întâlnire anterioară a lui Simon și Andrei cu Iisus, relatată de Evanghelistul Ioan (*In.* 1, 35-43), privește decizia celor doi frați ca stadiu final al unui dialog desfășurat pe parcursul mai multor etape, în urma cărora primii doi apostoli se hotărăsc să-l urmeze pe Iisus în calitate de ucenici.<sup>132</sup>

Chiar presupunând că a mai existat o întâlnire (sau mai multe) între Iisus și primii doi ucenici, aceasta nu explică hotărârea de a-L urma. Ei nu erau chemați doar să-l urmeze, ci să fie ei înșiși, mai târziu, învățători pentru alții. Cum puteau niște oameni simpli, fără educație, să învețe pe alții și chiar să predice celor dintre neamuri?

Tradiția patristică insistă pe lucrarea lui Dumnezeu asupra celor chemați la apostolat și pe decizia fermă a ucenicilor de a-l urma pe Hristos, chiar cu prețul martiriului. Origen înțelege prin această chemare o dovadă a prezenței lucrării divine care a stat la baza misiunii ucenicilor lui Iisus și la marea

---

<sup>130</sup> Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Lect. dr. Sabin Preda, după EPMHNEIA KAINΗΣ 2, 'Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιον*, 'Εκδόσεις Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 2001, Ed. Bizantină, București, f.a. , p. 61.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 63, J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark. The Pillar New Testament commentary*, Grand Rapids, Mich; Leicester, England, 2002, pp. 48-51.

<sup>132</sup> Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, p. 63.

răspândire a creștinismului. În ciuda faptului că au fost persecutați, că li s-au confiscat averile și că nu erau foarte numeroși, Evanghelia a fost vestită la „greci și barbari, înțelepți și neînțelepți”, care s-au adăugat la credința în Iisus Hristos.<sup>133</sup> Eusebiu de Cezareea afirmă că, în momentul în care Mântuitorul i-a chemat pentru a-i fi ucenici (verbul ἀκολουθῶ are sensul de a urma pe cineva ca discipol<sup>134</sup>), le-a insuflat putere divină și i-a umplut de curaj. Ca Dumnezeu adevărat, El le-a transmis adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, făcând din ei mari săvârșitori de minuni și dându-le putere să aducă la Hristos toate neamurile.<sup>135</sup> Ieronim vorbește despre marea întâlnire cu Dumnezeu. Presupunând că nu a existat o întrevvedere prealabilă a primilor ucenici cu Mântuitorul, aceștia au trăit o întâlnire revelatoare. Chipul divin al lui Iisus Hristos trebuie să-i fi transformat încât să-și părăsească tatăl după trup și să-l urmeze pe Cel în care au văzut pe Tatăl după duh.<sup>136</sup> Tertulian și Sfântul Vasile cel Mare insistă pe faptul că, după modelul Apostolilor Iacob și Ioan, de dragul Domnului, creștinii trebuie să fie capabili să lase în urmă totul, copii, soție, profesie.<sup>137</sup>

În exegeza modernă putem identifica patru aspecte determinante în chemarea ucenicilor la apostolat. Primul este acela că Iisus este un Învățător atipic pentru tradiția iudaică. În istoria rabinică nu se întâlnește o chemare asemănătoare celei pe care o adresează Iisus ucenicilor Săi: „Veniți după Mine” (Mc 1, 17). În tradiția iudaică, calitatea de ucenic depindea de inițiativa aspirantului la învățătură și nu de chemarea învățătorului.<sup>138</sup> Apoi, supunerea față de rabini a ucenicilor era mai degrabă o supunere față de Tora. Nici Moise, nici regii, nici diferiții „oameni ai lui Dumnezeu”, nici

---

<sup>133</sup> Origen, *Despre Principii*, în coll. PSB, vol. 8, Studiu introductiv, traducere, note de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 263; Oden, T. C., & Hall, C. A., *Mark, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*, p. 20.

<sup>134</sup> Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, p. 63.

<sup>135</sup> Eusebiu de Cezareea, „Proof of the Gospel” 3.7, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*, (112). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005, p. 19.

<sup>136</sup> Fer. Ieronim, *Homily 83*, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*, p. 20.

<sup>137</sup> Tertulian, *On Idolatry* 12, Sfântul Vasile cel Mare, *The Long Rules*, Question 8, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*, p. 20.

<sup>138</sup> R. H. Stein, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, pp. 76-81.

chiar profeții nu îi cheamă pe oameni să-i urmeze pe ei înșiși. Chemarea era de a merge în căile lui Dumnezeu și a trăi în conformitate cu poruncile Sale (de exemplu, *Deut* 5, 30). Iisus însă cheamă ucenicii după sine Însuși. Unicul precedent din Vechiul Testament, oarecum similar, este chemarea lui Elisei de către Ilie (*1 Regi* 19, 19-21). Chiar și aici paralela nu este completă pentru că Ilie permite lui Elisei să se întoarcă acasă și să-și ia rămas bun de la mama și de tatăl său, în timp ce loialitatea așteptată de Iisus de la ucenici nu permite nici măcar acest lucru (*Lc* 9, 57-62).<sup>139</sup>

Potrivit lui J. R. Edwards, chemarea primilor ucenici la apostolat nu este înrădăcinată în tradiția Torei, nici chiar în numele Dumnezeului Vechiului Testament, ci în *autoritatea mesianică* a lui Iisus Hristos.<sup>140</sup> Ei nu-l caută pe Iisus, ci El îi caută pe ei. Când Iisus, ca Fiu al lui Dumnezeu, inițiază comuniunea cu oamenii, „întâlnirea are loc nu pe «terenul Lui» ori pe pământul sfânt al sinagogii sau templului, ci în lumea lor, între bărci și plase de pescuit, locul unde munceau din zori până în seară”. În acest cadru, „există un singur lucru pe care pescarii îl pot face, acela de a răspunde la chemarea lui Iisus întemeiată numai pe autoritatea persoanei Sale.”<sup>141</sup>

Viitorii ucenici „nu au nevoie de dovezi care să însoțească chemarea Lui – nu sunt consemnate minuni, dezbateri teologice sau încercări de persuasiune. Spre deosebire de aspiranții rabinici, pescarii nu sunt obligați să facă nimic înainte de a deveni ucenici, nu trebuie să-și etaleze cunoștințele despre Tora sau să treacă un examen de teologie. Au nevoie doar să învețe [...] cum să-L urmeze pe Iisus (*Mc* 10, 52). Pentru Marcu, lucrarea de a-l urma pe Iisus implică un risc al credinței, iar credința trebuie să fie un act înainte de a fi un conținut de credință. Iisus poate fi cunoscut numai pe măsură ce este urmat.”<sup>142</sup>

Potrivit lui W. Hendriksen și S. J. Kistemaker, cei chemați pentru a fi ucenicii Lui nu l-ar fi urmat cu ușurință dacă ar fi văzut în El un simplu

<sup>139</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 48-51; R. H. Stein, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark*, pp. 76-81.

<sup>140</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 49-50; J. A. Brooks, *Mark. The New American Commentary*, Vol. 23, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001, c1991, p. 48; R. H. Stein, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark*, pp. 76-81.

<sup>141</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 48-51.

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

om, dintre cei asemenea lor, nu și-ar fi părăsit tatăl pentru a-l urma pe Iisus Hristos. Capacitatea de a lua imediat această hotărâre arată magnetismul puternic și măreția adevărată transmisă de Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos celor ce-L ascultă.<sup>143</sup>

A doua caracteristică a chemării la ucenicie este faptul că aceasta reprezintă o chemare la o lucrare: „Veniți după Mine și vă voi face *să fiți* pescari de oameni” (Mc 1, 17). Cuvântul grecesc este chiar mai nuanțat: „vă voi face pe voi γενησθαι<sup>144</sup> *să deveniți* pescari de oameni”. Procesul de a deveni ucenic al lui Hristos este unul de durată și însoțit de suferință. Este chemarea care transformă viața ucenicilor<sup>145</sup>. Nu este ușor să înțelegi (Mc 8, 14–21), să priveghezi (Mc 14, 37), să urmezi (Mc 14, 50) sau să suferi persecuții în numele lui Iisus (Mc 13, 13). Viața la care Iisus îi cheamă pe ucenici cere o schimbare fundamentală a minții, cere o cugetare la cele ale lui Dumnezeu (Mc 8, 33). Ucenicii sunt chemați să fie misionarii care vor aduce un mesaj convingător pentru alții. Aceștia își vor schimba radical viața.<sup>146</sup> Chemarea lui Iisus va avea acest efect asupra lor, în măsura în care autenticitatea chemării va radia din „pescarii de oameni”. Doar astfel ucenicii vor putea participa și sluji Împărăției lui Dumnezeu.

Așa cum Iisus nu a venit să i se slujească, ci să-și dea viața preț de răscumpărare pentru mulți (Mc 10, 45), la fel vor face și ucenicii. Iisus Hristos este „Calea” și modelul slujirii.<sup>147</sup> Acest lucru necesită o separare de trecut, o eliberare de acesta pentru slujirea totală a lui Iisus. Pescarii trebuie să-și lase plasele de pescuit în urmă și să-și părăsească familiile. Ambele elemente erau considerate esențiale pentru supraviețuire. Deși nu aveau nimic negativ în ele însele, acestea trebuiau abandonate, în cazul în care

---

<sup>143</sup> Vezi mai multe la: William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001, p. 60.

<sup>144</sup> Aoristul infinitiv al verbului γίνομαι, *v* - 1) a se naște; a veni la viață, a se face, a începe să fie, a primi ființă; 2) a deveni, a deveni pentru a trece, a se întâmpla... 2a) un eveniment, 3) a apărea, a apărea în istorie, apariția cuiva pe scenă 3a) ... apariția unui om în public 4) a fi făcut, a se fi sfârșit 4a) un miracol 5) a deveni, a fi făcut (Henry G. Liddle; Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996).

<sup>145</sup> R. A. Guelich, *Word Biblical Commentary: Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary, Vol. 34A, Word, Incorporated, Dallas, 2002, pp. 48-52.

<sup>146</sup> D. E. Garland, *The NIV Application Commentary: Mark*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996, pp. 69-70.

<sup>147</sup> Având în vedere tema urmării lui Hristos, însăși creștinismul a ajuns să fie cunoscut sub numele de *Calea*. cf. J. A. Brooks, *Mark. The New American Commentary*, p. 48.

împiedicau asumarea totală a riscurilor de către cei ce sunt ucenicii lui Hristos (vezi Mt 5, 29-30).<sup>148</sup>

Ucenicii devin de acum *însoțitorii Lui* și *martorii privilegiați* ai actelor Sale mântuitoare. Dintre ei, Iisus Hristos îi alege pe cei doisprezece, un semn al răscumpărării promise a lui Israel (Mc 3, 13-19), îi învață, iar aceștia, auzindu-l, își formează o „educație duhovnicească”, începând să cunoască taina Persoanei Fiului întrupat. Apoi, sunt trimiși ca misionari să vindece bolile și să alunge demonii, asemenea lui Iisus (Mc. 3, 15; 6, 13, 30).<sup>149</sup> Ucenicii primesc învățătura de la Însuși Mântuitorul (Mc 4, 10-11; 7, 17; 9, 28; 10, 10, 23, 32, 42; 12, 43; 13,1-2) și lor li se promite, ca *răsplată, Împărăția* (Mc 10, 28-30). La sfântul Marcu se vede foarte limpede că promisiunea este făcută tuturor celor care-l urmează pe Hristos, nu doar celor doisprezece ca la Mt 19, 28. Răsplata Împărăției cerurilor este pentru toți cei care l-au ales pe Hristos în locul celorlalte bunuri pământești (Mc 10, 29-30).<sup>150</sup> Întregul spectru de experiențe ale ucenicilor – chemarea, părțasia cu Hristos, participarea la slujirea Sa și promisiunea răsplătirii – reflectă în mod evident chiar viața creștină.<sup>151</sup>

În al treilea rând, chemarea primilor ucenici la apostolat arată că lucrarea esențială a lui Iisus constă în formarea unei comunități vii. Comunitatea întemeiată de Iisus nu este o masă anonimă și fără chip, ci o comunitate de persoane ale căror nume sunt cunoscute: Simon, Andrei, Iacov și Ioan și alții care aveau să vină. Accentul pus de Evanghelistul Marcu pe chemarea celor patru pescari și atenția relativ modestă acordată evenimentului ispitirii din pustiu la Carantaniei conduc către ideea că Iisus Hristos e întemeietorul unei noi comunități în care El reprezintă principiul dător de viață.<sup>152</sup> J. R. Edwards consideră că „nu e o exagerare să spunem că semințele Bisericii creștine își găsesc originea în primul act al lucrării publice a lui Iisus”, în care cei patru pescari au fost chemați la o comuniune de viață cu El.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 48-51.

<sup>149</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 123.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>151</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 226.

<sup>152</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, pp. 48-51.

<sup>153</sup> *Ibidem*.



În cele din urmă, chemarea de a fi pescari de oameni are și o dimensiune eshatologică. Pentru W. L. Lane, această chemare presupune și adunarea oamenilor în vederea judecății viitoare. În tradiția profetică a Vechiului Testament, pescarul este Dumnezeu.<sup>154</sup> Chemarea pentru a fi „pescari de oameni” extinde îndemnul la pocăința predicată de Iisus (Mc 1, 15). Funcția imediată a celor chemați este să-l însoțească pe Iisus ca martori ai proclamatei Împărății și mărturisitori ai întoarcerii la Dumnezeu prin pocăință radicală.<sup>155</sup> Utilizarea metaforei „pescari de oameni” în apropierea proclamării de către Iisus a Împărăției lui Dumnezeu (Mc 1, 15) demonstrează faptul că însuși Dumnezeu este Cel care cheamă la misiune. R.P. Mezei atrage atenția asupra caracterului programatic al acestei pericope în planului Evangheliei de la Marcu. „Acesta este un text esențial pentru interpretarea Evangheliei, datorită poziției sale primare. Se anticipează astfel chemarea celor doisprezece în Mc 3, 13-19 și misiunea lor ulterioară, consemnată la Mc 6, 7-13, 30”.<sup>156</sup> Chemarea inițială de a-l urma pe Iisus primește o notă dramatică în relatarea evenimentelor de după Înviere. Evanghelistul Marcu consemnează faptul că promisiunea de a-i face „pescari de oameni” se împlinește odată cu trimiterea finală a ucenicilor la misiune Mc 16, 7-18.

Acest mesaj stă la baza felului în care Evanghelistul Marcu îi descrie pe ucenici. De la început este evident că ei reprezintă însăși comunitatea creștină. Ei primesc chemarea de a-l urma pe Hristos și de a fi părtași la misiunea Lui eshatologică, în calitate de „pescari de oameni” (Mc 1, 16-20; 2, 14). Aceasta este *tipologia* poporului pe care Domnul l-a ales pentru a fi temelie Bisericii Sale (Apoc 21, 14, 19, 20), iar, în opinia noastră, într-un anumit grad, calitatea de a fi „pescar de oameni” poate fi atribuită tuturor creștinilor. Evanghelia după Marcu relatează că, în timpul activității publice a Mântuitorului, au existat suficienți credincioși care, cu toate că nu făceau parte din grupul consacrat al ucenicilor Lui, mărturiseau și răspândeau cuvântul Evangheliei. Spre exemplu, leprosul vindecat de Mântuitorul a început să propovăduiască, în pofida faptului că Hristos i-a

---

<sup>154</sup> W. L. Lane, *The Gospel of Mark. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974, pp. 66-70.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pp. 66-70.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

cerut să nu spună nimănui nimic (Mc 1, 40-45). Pe alții, Iisus Hristos nu i-a oprit de la propovăduire, ba chiar i-a trimis să-L vestească. Pe demonizatul din Gadara, după ce l-a vindecat, l-a trimis la casa sa, cerându-i să vestească, printre ai săi, credința în El (Mc 5,19-20). Apoi, să nu uităm de episodul în care Apostolul Ioan i-a adus la cunoștință Mântuitorului că cineva scoate demoni în numele Lui (Mc 9, 38), „Iisus a zis: Nu-l opriți, că nu este nimeni care să facă o minune în numele Meu și după aceea să poată degrabă să Mă vorbească de rău. Fiindcă cel ce nu-i împotriva noastră este pentru noi” (Mc 9, 39-40).

### 1.2.2. Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Mc 8, 34)

În a doua parte a Evangheliei sale (Mc 8, 21-10, 52), tema slujirii dăătoare de viață apare în mod evident legată de adevăratele calități ale ucenicului lui Hristos. Întrebării cheie din sfânta Evanghelie: „Cine zic oamenii că sunt?” (Mc 8, 27), Petru îi răspunde: „Tu ești Hristosul” (Mc 8, 29). În secțiunea următoare, (Mc 8, 31-33) se vedește faptul că percepția Sfântului apostol Petru despre Mesia este greșită, întrucât nu include legătura esențială cu pătimirea: „Și a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhieriei și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze. Și spunea acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească” (Mc. 8, 31-32). Apostolul Petru protestează la auzul ideii că Fiul Omului trebuie să pătimească. Iisus Hristos respinge dur atitudinea apostolului zicând „Mergi, înapoia mea, satano! Că tu nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” (Mc 8, 33).

În acest moment, Iisus Hristos cheamă la Sine mulțimile pentru a fi împreună cu Apostolii „Și chemând la Sine mulțimea împreună cu ucenicii Săi le-a zis:...” (Mc 8, 34a). Importanța discursului ce urmează este fundamentală pentru toți cei care îl ascultă. „Este, în fond, pentru toți o problemă de viață și de moarte – viața veșnică versus moartea veșnică”<sup>157</sup>. De aceea, toți trebuie să o audă, nu doar cei doisprezece.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 330.

<sup>158</sup> R. H. Stein, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark*, pp. 406-407; R. J. Kernaghan, *Mark. The IVP New Testament commentary series*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2007, pp. 162-168; J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, p. 256;

Conform lui R. T. France, Marcu folosește verbul προσκαλέομαι - „chemând” - pentru a atrage atenția cititorului asupra a ceea ce urmează să fie descoperit, sau asupra unei noi învățături care urmează să le fie împărtășită ucenicilor (cf. Mc 3, 13, 23; 6, 7; 7, 14; 10, 42; 12, 43). Ceea ce este surprinzător aici e că obiectul verbului nu sunt doar discipolii, cum unii s-ar aștepta, ci τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (mulțimea împreună cu ucenicii Săi). Din punctul de vedere al naratorului, continuă R. T. France, introducerea lui ὄχλος (mulțimea) demonstrează că cerințele din versetele următoare se aplică nu doar celor doisprezece, ci oricui dorește să se alăture evenimentului.<sup>159</sup>

Același principiu al includerii tuturor în condițiile urmăririi lui Hristos îl afirmă și W. L. Lane:

„Chemând mulțimile, Iisus arată că, pentru a-L urma, acestea trebuie să îndeplinească aceleași condiții pentru toți credincioșii, nu doar pentru ucenici. [...] Prin urmare, cererea de lepădare a sinelui și purtarea propriei cruci se adresează nu doar liderilor Bisericii, ci tuturor celor care îl mărturisesc pe Iisus ca Mesia. A fost intenția Domnului ca toți cei care îl vor urma să nu fie doar niște observatori detașați ai lucrării Sale, ci oameni care cresc în credință și înțelegere prin participarea la misiunea și patimile Sale. Doar urmând calea crucii poți înțelege necesitatea smereniei lui Iisus, sau pe Iisus Însuși.”<sup>160</sup>

În opinia noastră, chemarea mulțimilor are o importanță majoră din perspectiva misiunii creștine. În primul rând, toți oamenii sunt chemați să devină ucenicii Săi. Apoi, răspunsul la această chemare este unul bazat pe libera alegere - „oricine voiește”-, iar în ultimă instanță, se prezintă condițiile necesare urmăririi lui Hristos. Această tipologie misionară este una cu totul specială. Învățăcelul nu asistă admirativ și, în același timp, pasiv la lucrarea Învățătorului, ci îl urmează și transmite ceea ce Învățătorul însuși a făcut, suportând chiar suferința supremă pentru El: „...Oricine voiește să vină

---

M. D. Hooker, *Black's New Testament commentary: The Gospel according to Saint Mark*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991, p. 208; R. A. Cole, *Mark: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries*, Vol. 2, Nottingham, England: InterVarsity Press, 1989, pp. 210-211.

<sup>159</sup> R. T. France, *The Gospel of Mark: A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2002, pp. 339-340.

<sup>160</sup> W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, pp. 306-308.

după Mine să se lepede de sine, să-și ia *crucea* și să-Mi urmeze Mie" (Mc 8, 34b). De aceea, suntem de părere că putem vorbi despre condițiile asumării crucii lui Hristos, ca despre asumarea unei ucenicii misionare. Dar să vedem care sunt condițiile asumării acestui tip de ucenicie.

Prima ar fi aceea a lepădării de sine. Lepădarea de propriul ego nu constituie doar un act de ascetism formal, nu este auto-respingere sau ura eului propriu, nici simpla renunțare la păcatele personale. „Înseamnă să încetezi să mai pui pe prim plan propriul sine. Înseamnă să-ți înlocuiești propriul sine cu Hristos. Înseamnă a pune voia divină înaintea voinței proprii.”<sup>161</sup>

După R. T. France, „lepădarea de sine” este o propoziție fără corespondent în tradiția evanghelică. Verbul ἀπαρνέομαι „mă lepăd” este asociat cu eventuala negare a lui Petru nu față de el însuși, ci față de Stăpânul său; în acest context, înseamnă să te disociezi complet de cineva, să rupi relația. Așadar, utilizarea reflexivului ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν (să se lepede de sine) implică, probabil, refuzul de a fi ghidat de interesele proprii, renunțarea la controlul propriului destin. În 2 Tim 2, 13 Dumnezeu ἀρνήσασθαι ἑαυτόν „nu se poate tăgădui pe Sine”. „Aceasta ar însemna că ar acționa contrar naturii Sale, ar înceta să fie Dumnezeu. Ceea ce Iisus cere aici este, așadar, un abandon radical al propriei identități și auto-determinări. Nu este negarea unui lucru în sine, ci chiar negarea de sine.”<sup>162</sup>

Astfel, Iisus cere celor care vor să-L urmeze să schimbe centrul de gravitație al vieții de la preocupările pentru sine către totala atenție asupra voii lui Dumnezeu.<sup>163</sup> Lepădarea de sine este renunțarea la orice presupune o plasare în centru a propriei persoane și se traduce printr-o dorință susținută de a spune „Nu” propriului sine și „Da” lui Dumnezeu. Este vorba despre o denunțare radicală a tot ceea ce ține de auto-idolatrie și a oricărei încercări de a-ți pune viața în acord doar cu propriul eu. Condiția aceasta este întărită și intensificată de imaginea „marșului morții”<sup>164</sup> și de purtarea crucii.

<sup>161</sup> J. A. Brooks, *Mark. The New American Commentary*, Vol. 23, (electronic e.). Logos Library System, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001, c1991, p. 137.

<sup>162</sup> R. T. France, *The Gospel of Mark*, p. 338.

<sup>163</sup> D. E. Garland, *The NIV Application Commentary: Mark*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996, pp. 327-340.

<sup>164</sup> W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, pp. 306-308.

Lepădare de sine nu trebuie înțeleasă într-o manieră cronologică, ca și cum Iisus i-ar îndemna pe ascultătorii Săi să practice auto-negarea pentru o vreme, apoi, după o anumită perioadă de timp, să-și ducă crucea, și, după ce au luat pe umeri această sarcină pentru o altă perioadă de timp, să-l urmeze pe Iisus. Ordinea nu este una cronologică, ci una logică. Împreună, cele trei indică adevărata convertire, urmată de sfințirea vieții.<sup>165</sup>

A doua condiție a uceniciei este aceea a „luării crucii”.

Teologia patristică interpretează această metaforă în sensul unei relații personale cu Fiul lui Dumnezeu, întrupat și răstignit pe Cruce, care intervine în actul „luării crucii”. Fericitul Augustin, referindu-se la purtarea crucii, sublinia că deși un lucru dificil în sine, poate deveni ușor datorită *dragostei* pentru Dumnezeu. „Ceea ce Domnul a poruncit nu este nici greu, nici dureros atunci când *El însuși intervine* (s.n.) și face ca lepădarea de sine și purtarea crucii să poată fi realizată”<sup>166</sup>. Pe de o parte, pentru Fericitul Augustin viața trăită în umbra crucii lui Hristos este singurul mod de-a urma Domnului și singura condiție a biruinței asupra morții.<sup>167</sup> Pe de altă parte, văzând în cruce puterea Celui răstignit, crucea însăși îi salvează pe creștini de o viață în care preocupările pentru grijile lumești îi îndepărtează de Dumnezeu. „Pentru că, atunci când am observat că ați fost încetiniți în scopul vostru divin prin preocuparea cu grijile casnice, am simțit că ați fost purtați și trași de-a lungul de către crucea voastră, mai degrabă decât să o purtați voi pe ea”.<sup>168</sup>

Caesarie de Arles invocă *ajutorul* pe care Domnul îl acordă acelor care doresc să-I împlinească poruncile și care răspund imperativului de a purta crucea, făcând referire la faptul că încălcarea poruncii din Eden și iubirea de sine au fost cauzele căderii în păcat a primului om. Explicând mai departe ce înseamnă a lua crucea, teologul din Chalons insistă asupra unui mod de viață autentic creștin, în care corupția și păcatul trebuie condam-

---

<sup>165</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 330.

<sup>166</sup> Fer. Augustin, *Sermons on New Testament*, Lessons 46.1, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Idem, *Letter 243, To Laetus*, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*.

nate, iar falsele valori deconspirate<sup>169</sup>. *Curajul* asumării unei astfel de vieți este identificat cu însăși asumarea crucii.

Dintr-o altă perspectivă, de data aceasta subiectivă, Tertulian asimilează purtarea crucii neliniștilor proprii și suferințelor din propriul trup<sup>170</sup>, care sunt, în opinia acestuia, necesare apropierei de Dumnezeu.

Exegeza biblică contemporană reamintește faptul că a purta crucea nu era o metaforă iudaică, iar cerința lui Iisus trebuie să fi sunat respingător chiar și pentru ucenici. Metafora evoca imaginea unui om condamnat la moarte, care este forțat să-și poarte pe spate crucea pe care va fi executat. J. R. Edwards reamintește faptul că imaginea crucii trimitea la un instrument al cruzimii, durerii, dezumanizării și rușinii.<sup>171</sup>

În contextul teologiei noutestamentare, imaginea crucii semnifică dobândirea statutului de ucenic și renunțarea la tot pentru Hristos (Mc 10, 17-31). „În vremea lui Marcu, constată J. R. Edwards, aceasta nu era doar un lucru teoretic, deoarece Evanghelia după Marcu a fost scrisă probabil în Roma, aproape de vremea în care Nero îi crucificase pe creștini. Chemarea lui Iisus la lepădarea de sine și sacrificiu reamintea comunității din care făcea parte Sfântul Evanghelist Marcu că această adversitate față de Nero nu era un semn al abandonului lui Dumnezeu, ci mai degrabă o identificare a acestora cu credința în învățătura lui Hristos.”<sup>172</sup> Apoi, după W. L. Lane, Sfântul Evanghelist Marcu amintește comunității sale faptul că lepădarea de sine și purtarea crucii, înțelese în calitatea lor de condiții ale chemării de

<sup>169</sup> Caesarie de Arles, *Sermons* 159, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture* NT 2.

<sup>170</sup> Tertulian, *On Idolatry* 12, în T. C. Oden & C. A. Hall, *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture* NT 2.

<sup>171</sup> „Crucea simboliza opresiunea romană și era adresată celor mai de jos clase sociale. Era cel mai utilizat aparat de tortură romană, destinat în special pedepsirii criminalilor stopării revoltelor sclavagiste. În anul 71 î.H., generalul roman Crassus a înfrânt rebeliunea sclavilor conduși de Spartacus și a crucificat pe el și încă 600 dintre urmașii acestuia pe drumul dintre Roma și Capua. Un secol mai târziu, în vremea lui Marcu, Nero va crucifica și arde de vii pe creștini, care au fost pe nedrept condamnați de incendiarea Romei.” (J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, p. 256); vezi și: D. E. Garland, *The NIV Application Commentary: Mark*, pp. 327-340.

<sup>172</sup> J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, p. 256.

a-l urma pe Iisus, conferă o încredințare vie că suferința împreună cu Mesia este condiție a îndumnezeirii (*Rom 8, 17*).<sup>173</sup>

Ultimul element al uceniciei misionare, care le cuprinde în sine pe celelalte două, este *urmarea lui Hristos*. În acest context, a-l urma pe Hristos înseamnă a avea încredere în El, a-i călca pe urme și a-i împlini poruncile, din dragoste pentru mântuirea venită prin El (*Efes 4, 32-5, 2*). Iisus Hristos le spune ucenicilor Săi să urmeze calea pe care a ales-o El, iar nu aceea pe care ar alege-o pentru ei înșiși. Iisus nu vrea un convoi de adepți care se minunează de faptele Sale, dar nu reușesc să-i trăiască învățătura. După D. E. Garland, urmarea pe care Hristos o are în vedere este ieșită din comun: ucenicii urmându-și Stăpânul, fiecare purtând o cruce. Imaginea sugerează că ucenicii trebuie să se supună învățăturii Sale, până acolo încât să-și poată jertfi viața pentru El și învățătura Sa.<sup>174</sup> Aceleași calități ale ucenicului apar și în dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat: „Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând *crucea*, vino și urmează Mie” (*Mc 10, 22*), însoțite fiind și de răsplata celor care au purtat cu curaj *crucea* Lui: „Adevărat grăiesc vouă: Nu este nimeni care și-a lăsat casă, sau frați, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau țarine pentru Mine și pentru Evanghelie, și să nu ia însutit - acum, în vremea aceasta, de prigoniri - case și frați și surori și mame și copii și țarine, iar în veacul ce va să vină: viață veșnică. Și mulți dintre cei dintâi vor fi pe urmă, și din cei de pe urmă întâi” (*Mc 10, 29-30*).

Sfântul Evanghelist Marcu încheie Evanghelia sa cu următoarele cuvinte: „La urmă, pe când cei unsprezece ședeau la masă, li S-a arătat și i-a muștră pentru necredința și împietrirea inimii lor, căci n-au crezut pe cei ce-L văzuseră înviați. Și le-a zis: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi. Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (*Mc 16, 14-18*).

---

<sup>173</sup> W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, pp. 306-308; vezi și: J. A. Brooks, *Mark. The New American Commentary*, p. 137.

<sup>174</sup> D. E. Garland, *The NIV Application Commentary: Mark*, pp. 327-340.

Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite la predicarea Evangheliei pe cei pe care inițial i-a muștrat pentru necredința lor. Aceștia sunt acum întăriți în credință și din niște oameni fricoși și plini de îndoială devin adevărați mărturisitori ai Lui. Istoria confirmă faptul că mărturisirea lor a fost totală, asumându-și *Crucea lui Hristos* până la moarte. Acest aspect al mărturisirii arată că învierea lui Hristos, întâlnirea cu El înviat și înălțarea Sa cu trupul la cer a produs în ființa ucenicilor o „mutație” internă. Fricoșii dinaintea sunt acum curajoșii *ucenici misionari*, care cu adevărat au fost încredințați de taina persoanei divino-umane a lui Hristos. Dacă convingerea lor nu era totală, ne putem întreba dacă L-ar fi mărturisit pe Hristos chiar cu prețul vieții?

Sfântul Evanghelist Marcu face astfel din asumarea *Crucii lui Hristos* paradigma adevăratei calități de ucenic.<sup>175</sup> Asumarea *crucii* înseamnă martiriu, înseamnă a bea cu adevărat paharul pe care Hristos L-a băut și botezarea cu botezul cu care El s-a botezat (Mc 10, 39) pentru ca Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile (Mc 13, 9-10).

Toate aceste exemple susțin existența unei mărturisiri a adevărului revelat în Iisus Hristos, care se realizează prin toți aceia cărora Dumnezeu li s-a descoperit. Întâlnirea cu Mesia produce o schimbare radicală în cel care l-a cunoscut pe El și face ca vestirea bucuriei venirii mântuirii în Hristos să fie de neoprit. Aceste evenimente creionează o tipologie specifică a discipolului, care, de dragul lui Dumnezeu, renunță la tot pentru a-și asuma condiția ucenicului mărturisitor. Apoi, faptul că „în epicentrul [...] teologiei evanghelistului” Marcu stă „evenimentul Crucii” și „Pătimirea lui Iisus [...] și a ucenicilor Lui, atât în înțelesul restrâns al celor doisprezece, cât și în sensul larg al adepților Săi”<sup>176</sup>, ne îndreptățește să vorbim despre asumarea crucii lui Hristos ca paradigmă a calității de ucenic.

<sup>175</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 227.

<sup>176</sup> Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, p. 33.



### 1.3. Misiune în *Duhul lui Hristos* în scrierile Sfântului Evanghelist Luca

În scrierile sfântului Evanghelist Luca se pot identifica elemente cu conținut misionar inedit. Pe lângă unele teme întâlnite și la ceilalți evangheliști sinoptici – trimiterea la propovăduire a fostului demonizat din ținutul Gherghesenilor (Lc 8, 39); trimiterea celor doisprezece apostoli la propovăduire (Lc 9, 1-2); trimiterea celor 70 de ucenici la misiune (Lc 10, 1-10); asumarea crucii în lucrarea misionară (Lc 14, 27) –, Sfântul evanghelist Luca evidențiază unele aspecte personale care dau consistență unei teologii misionare lucanice.

Stephen B. Beavans și Roger P. Schroeder confirmă opinia misiologilor contemporani conform căreia scopul celor două scrieri ale Evanghelistului Luca a fost acela de a arăta că misiunea lui Iisus de propovăduire și slujire a împărăției lui Dumnezeu a fost autentic continuată de comunitatea ce s-a întemeiat în urma morții și învierii Sale.<sup>177</sup>

Noi ne vom opri însă doar la câteva aspecte semnificative pentru tema noastră. Vom face referire mai întâi la *chipul autentic al ucenicului misionar* și la *rolul Sfinților Apostoli* în misiune în raport cu al celorlalți ucenici.

O secțiune importantă va fi dedicată *pneumatologiei* scrierilor lucanice. Considerăm demersul justificat, pe de o parte, de faptul că misiunea tuturor creștinilor nu poate fi separată de comunitate, care se încheagă prin lucrarea Duhului Sfânt, iar, pe de altă parte, de faptul că, în misiune, atât Sfinții Apostoli, cât și simplii credincioși sunt conduși de Duhul Sfânt. Conform lui Frans J. Verstraelen, la Evanghelistul Luca, „ceea ce face Biserica este misiune, iar inima Bisericii este impulsul Duhului care face să sporească Cuvântul.”<sup>178</sup> De aceea, considerăm lucrarea Duhului Sfânt o

---

<sup>177</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books, New York, 2004, p. 11.

<sup>178</sup> Frans J. Verstraelen, „Africa in David Bosch's Missiology: Survey and Appraisal”, în Willem Saayman and Klippies Kritzinga ed., *Mission in Bold Humility*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1996, p. 8, 39.

caracteristică a activității misionare, care, după cum vom vedea, traversează mai multe etape ale misiunii identificate de Stephen B. Beavans și Roger P. Schroeder în special în Faptele Apostolilor.<sup>179</sup>

Ultimul element al teologiei misionare lucanice pe care îl vom analiza va fi acela al calității de *martor* a ucenicilor lui Hristos, calitate care nu este legată doar de relatările martorilor oculari ai Învierii și Înălțării lui Iisus Hristos, ci de întreaga Sa slujire mântuitoare, transmisă integral de toți cei ce se împărtășesc în mod tainic de viața Lui.

### 1.3.1. Chipul autentic al ucenicului misionar (Lc 24, 46-48)

Înainte de înălțarea Sa cu trupul la cer, Iisus este înfățișat în Evanghelia de la Luca într-un dialog cu caracter programatic cu ucenicii Săi. În acesta sunt prezentate esența Evangheliei lui Hristos, scopul pentru care se vestește Evanghelia, destinatarii, precum și mesagerii ei. „Și le-a spus că așa este scris și așa trebuie să pătimească Hristos și așa să învieze din morți a treia zi. Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim. Voi sunteți martorii acestora” (Lc 24, 46-48). Esența Evangheliei este aceea că Iisus Hristos a murit și a înviat cu scopul ca oamenii să cunoască o altă viață schimbată prin pocăință și reînnoită prin iertarea păcatelor în Iisus Hristos. La această nouă mod de existență sunt chemați toți oamenii, din Ierusalim și până la marginile pământului, iar cei ce vor duce mai departe lumii această veste bună sunt ucenicii lui Iisus, cei ce sunt martorii acestei prefaceri fundamentale.

Donald Senior și Carroll Stuhlmueller susțin că proclamația misionară reprezintă unul dintre modurile de exprimare a uceniciei autentice în scrierile lucanice, care este înrădăcinată în „istoria lui Iisus”, deși, în expresia sa deplină, va fi înțeleasă de conștiința misionară a comunității credincioșilor după Înviere. În conformitate cu cuvintele Apostolului Petru din FA 1, 21-22, una dintre calitățile necesare pentru a fi ucenic este aceea de a-l urma pe Iisus de la început, de la Botezul lui Ioan până la Înălțare. Numai aceia care L-au experimentat autentic sunt capabili să conducă comunitatea în misiunea sa în lume.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books, New York, 2004, pp. 10-31.

<sup>180</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 266.

Una dintre tipologiile ucenicului ideal, conform teologiei misionare lucanice, este figura Fecioarei Maria. „Așa cum Evanghelistul Luca o descrie, ea întruchipează chipul ucenicului autentic descris în parabola semănătorului: «cei ce, cu inimă curată și bună, aud cuvântul, îl păstrează și rodesc într-o răbdare» (Lc 8, 15). Aceasta este exact ceea ce face Maria în descrierea evenimentului Bunevestiri, din moment ce ea aude cuvântul, îl poartă pe Acesta și apoi îl naște (cf. Lc 1, 26-38). De trei ori în Evangheliile Maria este aclamată pentru acest tip de păstrare a credinței (cf. Lc 1, 45; 8, 19-21; 11, 27-28)”.<sup>181</sup>

După aceiași cercetători menționați anterior, tipologia uceniciei autentice care presupune ascultarea Cuvântului, credința în El și împlinirea Lui se transferă, în momentul chemării la apostolat, asupra celor aleși să fie martorii Săi în misiunea comunității. „Nimbul misionar al uceniciei este prezent în relatarea chemării ucenicilor la apostolat (Lc 5, 1-11). Evanghelistul pare să combine evenimentul arătării lui Iisus ucenicilor după Înviere, când aceștia erau la pescuit (similar cu ceea ce găsim în In 21, 1-14) cu relatarea chemării la apostolat de la (Mc 1, 16-20). Rezultatul este o imagine tipic lucanică în care hotărârea lui Simon și a însoțitorilor săi de a se supune cuvintelor lui Iisus (Lc 5, 5) conduce la o pescuire minunată și la trimiterea lor ca ucenici cu misiunea de a fi pescari de oameni (Lc 5,10).”<sup>182</sup>

Chipul ucenicului lui Hristos care-și asumă calitatea de misionar este caracterizată și de experiențele membrilor primei comunități creștine. După părintele Constantin Preda, condiția ucenicului lui Hristos este caracterizată de patru experiențe fundamentale descrise sintetic în cartea Faptele Apostolilor (cf. FA 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). „Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în părtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni (s.n.)” (FA 2, 42).<sup>183</sup> „A urma învățătura Apostolilor înseamnă a rămâne în tradiția începută de Mântuitorul și în comuniune cu Persoana Sa.”<sup>184</sup> Părtășia se referă la

---

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> *Ibidem.*

<sup>183</sup> Vezi exigențele misiunii creștine potrivit textului din (FA 2, 42) la Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *op.cit.*, pp. 82-86.

<sup>184</sup> Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *op.cit.*, p. 82.

comuniunea pe care ucenicii sunt chemați să o trăiască. Fiind întemeiată pe credința generată de cuvântul Apostolilor aceasta se exprimă în relații noi și se traduce în solidaritate umană și împărtășirea de aceleași bunuri.<sup>185</sup> Frângerea pâinii și rugăciunea sunt expresia bucuriei celebrării euharistice „izvorâtă din certitudinea prezenței lucrătoare a lui Hristos înviat” între primii creștini. Euharistia și rugăciunea sunt expresia deplinei comuniuni.<sup>186</sup>

Așadar, chipul autentic al ucenicului misionar este reliefat de cel care ascultă Cuvântul, îl pune în inima lui și îl împlinește. Apoi îl transmite în mod autentic, așa cum l-au transmis Apostolii, „martorii acestora”, ca în duh de rugăciune să-i adune pe toți „de la Ierusalim până la marginile pământului” la comuniunea euharistică și la solidaritate socială.

### 1.3.2. Sfinții Apostoli și ceilalți ucenici

La Evanghelistul Luca, grupul celor doisprezece Apostoli are o misiune specială în raport cu ceilalți ucenici. Rolul celor doisprezece se observă începând cu (Lc 6, 12-16), unde Iisus alege din numărul mai mare al ucenicilor un grup de doisprezece pe care-i numește „Apostoli”. După D. Senior și C. Stuhlmüller această denumire, „cei doisprezece Apostoli” primește un înțeles special în Evanghelia după Luca și în Faptele Apostolilor, din moment ce aceștia vor realiza continuitatea dintre „istoria lui Iisus” și istoria Bisericii primare. În (Lc 9, 1-6), acești doisprezece sunt „trimiși” (traducerea cuvântului ἀπόστολος) să „predice Evanghelia împărăției lui Dumnezeu și să vindece”, aceeași misiune pe care o avea și Iisus, misiune ce va caracteriza și comunitatea din Faptele Apostolilor. Mai rămâne însă o categorie de adepți, de exemplu, „ucenicii”, din rândul cărora s-au ales cei doisprezece și cei șaptezeci care sunt trimiși în misiune, să se lupte cu puterile răului la fel cum a făcut Iisus (cf. Lc 10, 1-20).<sup>187</sup>

Luca readuce în discuție acest rol al celor doisprezece Apostoli în relatarea Patimilor cuprinsă în Evanghelia sa. Apostolii îl însoțesc pe Iisus la o ultimă cină (Lc 22,14). Slăbiciunea lor este, din păcate, evidentă în

---

<sup>185</sup> *Ibidem.*, p. 84.

<sup>186</sup> *Ibidem.*, p. 85.

<sup>187</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 266.

disputa care se stârnește chiar în acest moment sfânt: „Și s-a iscat între ei și neînțelegere: cine dintre ei se pare că e mai mare?” (Lc 22, 24-27), dispută care a fost înăbușită doar prin exemplul personal de smerenie al lui Iisus. Chiar în ciuda fragilității lor, ei vor fi alături de Iisus în marile încercări ale suferinței și vor deveni conducătorii noului popor al lui Dumnezeu. În timpul marii tragedii, Luca acordă o atenție deosebită rolului Apostolilor: „Și voi sunteți aceia care ați rămas cu Mine în încercările Mele și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea și să ședeți pe tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel (Lc 22, 28-30). Chiar și Simon, al cărui eșec este cu durere reiterat de către Sfinții Evangheliști Marcu și Matei, în cele din urmă, își păstrează și își manifestă calitatea de Apostol: „Și a zis Domnul: Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credința ta. Și tu, oarecând, întorcându-te, întărește pe frații tăi” (Lc 22, 31-32).<sup>188</sup>

Pentru a menține motivul perseverenței Apostolilor, Luca minimizează câteva dintre eșecurile nefericite ale Apostolilor relatate în tradiționalele narațiuni ale Patimilor. De aceea, el nu menționează dispariția sau fuga ucenicilor în momentul arestării și pare să sugereze prezența ezitantă a Apostolilor în momentul crucificării lui Iisus (Lc 23, 49, „Și toți cunoscuții Lui, și femeile care Îl însoțiseră din Galileea, stăteau departe, privind acestea”. Luca nu omite episodul lepădării lui Petru, însă această cădere din statutul de Apostol pare să fie vindecată prin întâlnirea față către față dintre Iisus și Apostolul Său rătăcit în timpul procesului (Lc 22, 61-62, un detaliu pe care îl surprinde doar Luca).<sup>189</sup>

Îndoiala, iar nu lipsa de fidelitate a ucenicilor față de Iisus pregătește relatarea Învierii în scrierea lucanică. Trei episoade favorizează reconstrucția comunității în jurul celor unsprezece Apostoli și în jurul trimeriei pe care o vor primi de la Iisus în momentul în care El își încheie călătoria la Tatăl. Primul o prezintă pe femeia care va descoperi mormântul gol și va aduce „celor unsprezece și tuturor celorlalți” (Lc 24, 9) o vestire ce a fost acceptată cu neîncredere de Apostoli: „Și cuvintele acestea au părut

---

<sup>188</sup> *Ibidem.*, pp. 266-267.

<sup>189</sup> *Ibidem.*, p. 267.

înaintea lor ca o aiurare și nu le-au crezut” (Lc 24, 11). Al doilea, pe cei doi ucenici deznădăjduiți pe drumul dinspre Ierusalim spre Emaus (Lc 24, 13-35), iar în al treilea, punctul culminant al relatării este prezentat în (Lc 24, 36-49), unde Iisus înviat se arată întregii comunități și îi încredințează acesteia misiunea de a duce vestea bună a împărăției lui Dumnezeu până la marginile pământului. Ei vor fi „martorii acestor lucruri” nu doar prin faptul că vor anunța vestea bună a vindecării, așa cum Iisus a făcut, ci și experimentând, la fel ca El, respingeri, suferință, moarte. Dar împreună cu Domnul lor înviat, ucenicii vor intra, de asemenea, întru slavă și vor vedea iertarea dusă până la marginile pământului.<sup>190</sup>

Misiologii contemporani D. Senior și C. Stuhlmüller consideră că, pentru Evanghelistul Luca, una dintre cele mai importante caracteristici ale programului misionar al comunității sunt *Apostolii* care confirmă și asigură autenticitatea Evangheliei transmise de ucenici. Întotdeauna cuvântul Evangheliei este legat de misiunea și persoana lui Iisus. Relatările din Faptele Apostolilor arată că misiunea a fost realizată și de alți oameni decât cei doisprezece Apostoli. Însă aceștia din urmă autorizează misiunea la neamuri și o monitorizează pe aceasta.<sup>191</sup>

Părintele Valer Bel amintește faptul că Apostolii au fost trimiși în mod special (FA 1, 8; 2, 41) pentru îndeplinirea „slujirii cuvântului” (FA 6, 4), dar ei au fost ajutați în această slujire de diaconi (FA 6, 7-9; 7, 11-59; 8, 5,40) și de credincioși laici, bărbați și femei, deoarece cerința Mântuitorului de a-L mărturisii în fața oamenilor nu se referă numai la Apostoli, ci la toți creștinii, aceasta devenind temeiul general pentru predicarea cuvântului lui Dumnezeu și realizarea lucrării misionare de către toți creștinii.<sup>192</sup>

Așa cum am observat mai devreme, una dintre condițiile ucenicului misionar este aceea de a stăruia în învățătura Sfinților Apostoli. Părintele C. Preda susține că nu este ușor de stabilit în ce constă învățătura Apostolilor. „Majoritatea cercetătorilor, susține teologul român, consideră că expresia *învățătura Apostolilor* se referă la o minimă instruire catehetică care urma

<sup>190</sup> *Ibidem.*, p. 267.

<sup>191</sup> *Ibidem.*, p. 267.

<sup>192</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 417-418.

imediat primei vestiri – kerygmei, concentrată pe mărturisirea Învierii Domnului Iisus Hristos (cf. FA 4, 33). Plecând de la acest adevăr fundamental, învățământul creștin a început să se organizeze, propunându-și să prezinte sistematic adevărul nealterat și consecințele pentru viața creștină a atâtor evenimente mântuitoare. Stăruința comunității ucenicilor în aprofundarea acestei învățături apostolice presupune, din punct de vedere subiectiv, o adeziune dinamică și nu statică față de conținutul credinței: o adeziune care nu implică numai ortodoxia ei, ci și ortopraxia.”<sup>193</sup>

Având în vedere aceste considerente, suntem de părere că rolul unic al Sfinților Apostoli presupunea și transmiterea unei vieți duhovnicești pe care au experimentat-o Apostolii în apropierea lui Iisus Hristos. Fiind „martorii acestor lucruri”, Sfinții Apostoli sunt mărturisitori credibili pentru că ei înșiși sunt dovada existenței radical schimbate în Iisus Hristos. De aceea, stăruința în învățătura Apostolilor înseamnă statornicie într-o învățătură vie, care schimbă omul la nivel existențial, statornicie într-un dialog personal cu Iisus Hristos a Cărui viață se transmite prin Sfinții Apostoli în viața comunității.

Noul Testament și istoria Bisericii demonstrează că mulți credincioși au stăruit în această învățătură apostolică și au împlinit-o ca pe o exigență a misiunii, mulți dintre creștinii cu viață sfântă fiind agenți vii ai propovăduirii Veștii celei bune. Fiecare, în cercul său, lucra printre neamuri pentru convertirea lor. Creștinii s-au simțit obligați să predice în cercuri tot mai largi, năzuind să câștige pe cât mai mulți pentru Hristos. Fiecare comunitate creștină era un centru de răspândire a Evangheliei. Activitatea misionară se săvârșea neîncetat, prin contact personal, prin legături de rudenie și prietenie și prin participarea la adunările creștine pentru învățătură. Meșteșugari, soldați, comercianți, sclavi, bărbați și femei, toți erau angajați în această activitate misionară.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *op.cit.*, p. 82.

<sup>194</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 418.

### 1.3.3. Ucenicii, călăuziți în misiune de Duhul Sfânt (Lc 24, 49; FA 2, 17)

Comunitatea căreia i se adresează sfântul Evanghelist Luca știa că Iisus Hristos este Cel înălțat și au înțeles că a-l urma pe Iisus Hristos, în împrejurări complet diferite, nu putea însemna o simplă imitare a Sa ori o reproducere a trecutului, ci o „reinterpretare” a acestuia.<sup>195</sup> În același timp, remarcă David Bosch, ucenicilor trebuia să li se arate că nu există motive să-și piardă speranța. În opinia lui William Hendriksen și Simon J. Kistemaker, experiența celor doi ucenici în drum spre Emaus (Lc 24, 13-35) a fost repovestită de Luca tocmai din acest motiv<sup>196</sup> – din moment ce Iisus Hristos putea fi experimentat acum într-un cu totul alt fel, credincioșii nu trebuie lăsați pradă deznădejdi.<sup>197</sup> Hristos cel înviat și înălțat era de acum prezent în comunitatea ucenicilor prin *Duhul Sfânt*.

Duhul Sfânt va fi cel care le va inspira cuvintele cu „înțelepciune, căreia toți potrivnicii voștri nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă” (Lc 21, 15). Acest lucru nu înseamnă că mintea apostolilor este o *tabula rasa*. Dimpotrivă, nici atunci când apostolii sunt persecutați și judecați, nici atunci când scriu cărți sau epistole, personalitatea nu le va fi suprimată, și nici învățătura pe care au primit-o de la Iisus nu va fi anulată. Ceea ce spun le este dat lor, în acel ceas, în mod organic. Duhul Tatălui vorbește în ei și același Duh, Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi, le va aminti de tot ceea ce le-a spus Iisus (In 14, 26). Acest Duh lucra cu mult înainte de Cincizecime (Ps 51, 11), dar de la Cincizecime și după aceea, va fi „turnat” în întreaga Sa plenitudine. Faptul că această profeție a fost împlinită în mod extraordinar reiese din cuvântările Sfântului Apostol Petru, sau ale Sfântului Apostol Ioan (FA 4, 8-12, 19, 20 cu efectul asupra ascultătorilor descriși în 4, 13-14) și cele ale lui Pavel (FA 21, 39-22, 31; 23, 1, 6; 24, 10-21; 26, 1-23).<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 113.

<sup>196</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Luke*. Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 11), p. 1065.

<sup>197</sup> Vezi și: David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 113.

<sup>198</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 520.



Sfântul Evanghelist Marcu și Sfântul Evanghelist Matei nu fac multe referiri la persoana Duhului Sfânt și îl leagă arareori de misiune, deși la Evanghelistul Marcu găsim consemnat faptul că ucenicii nu sunt singuri în misiunea lor și nu vestesc cele ale oamenilor, ci pe cele ale lui Dumnezeu, iar Cel ce grăiește prin ei este Duhul Sfânt (Mc 13, 9-11).

Cu toate acestea, dintre cei patru Evangheliști, după Donald Senior și Carroll Stuhlmueller, Evanghelistul Luca poate fi considerat un „teolog al Sfântului Duh”<sup>199</sup>. Acesta a înțeles că misiunea lui Hristos și activitatea Sa sacerdotală trebuiau să continue în Biserică, iar prezența Arhiereului Hristos este mijlocită de Duhul Sfânt. Evanghelistul Luca nu introduce această noțiune doar la relatarea momentului Cincizecimii, ci în întreg cuprinsul Evangheliei sale, întrucât lucrarea pământească a lui Iisus Hristos este descrisă în termenii călăuzirii Sfântului Duh: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea” (Lc 4, 18).

Ideea de a fi călăuzit în misiune de către Duhul Sfânt este aplicată și activității apostolice a tuturor ucenicilor.<sup>200</sup> În momentul în care vor fi „îmbrăcați” cu putere de sus (Lc 24, 49), aceștia vor deveni martorii lui Iisus în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului (FA 1, 8). Același Duh Sfânt, cu a cărui putere Iisus a mers în Galileea, îi călăuzește pe ucenici în misiune și îi inspiră (Lc 12, 12). În fiecare etapă a ei, misiunea Bisericii este atât inspirată cât și confirmată de manifestarea Sfântului Duh. Evenimentul decisiv este, desigur, Cincizecimea. Duhul Sfânt s-a coborât asupra lui Iisus Hristos la botezul Său (Lc 3, 21), iar acum Duhul Sfânt coboară sub formă de limbi ca de foc asupra Apostolilor (FA 1, 5; 2, 3-4), asupra celor care s-au botezat (FA 2, 38), întemeindu-se astfel prima comunitate creștină de trei mii de suflete care au primit darul Duhului Sfânt (FA 2, 39-41). În felul acesta, lucrarea Sfântului Duh este atât distinctă de lucrarea lui Iisus Hristos, cât și în strânsă legătură cu aceasta. Darul Duhului Sfânt este darul *de a deveni parte din misiune*.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 259; David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 113.

<sup>200</sup> Vezi: Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, p. 80.

<sup>201</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 114.

Unii misiologi contemporani sunt de părere că pnevmatologia Sfântului Luca ar exclude posibilitatea unei porunci misionare, presupunând, mai degrabă, o *promisiune* că ucenicii vor fi implicați în activitatea misionară.<sup>202</sup> Aceste elemente l-au determinat pe teologul protestant Roland Allen să spună: „Evanghelistul Luca nu orientează atenția asupra unei voci externe, ci asupra unui Duh interior. Acest tip de *poruncă* este specific Evangheliei. Ceilalți conduc din afară, Hristos conduce dinăuntru; alții comandă, Hristos inspiră. În acest fel este prezentată *porunca* în scrierile Evanghelistului Luca. El nu vorbește despre oameni care se luptă ca să se supună poruncilor unui Stăpân iubit, ci despre oameni care, primind Duhul Sfânt, sunt conduși de către Duh în acord cu natura acestuia.”<sup>203</sup>

La sfârșitul secolului al XX-lea, în literatura misionară de specialitate, au fost identificate trei etape misionare ale cărții *Faptele Apostolilor*, care corespund destinațiilor misionare menționate de Iisus în (FA 1, 8): *Iudeea-Samaria-marginile pământului*.<sup>204</sup> În literatura teologică recentă, Stephen B. Beavans și Roger P. Schroeder<sup>205</sup> vorbesc despre șapte etape ale lucrării misionare: înainte de Cincizecime (FA 1), Cincizecimea (FA 2-5), Arhidiaconul Ștefan (FA 6-7), Samaria și famenul etiopian (FA 8), Cornelius și casa sa (FA 10,1-11,18), Antiohia, misiunea la neamuri (FA 12-28)<sup>206</sup>. Acestea, în principiu, urmăresc același program misionar trasat de Iisus Hristos înviat, *Iudeea-Samaria-marginile pământului*. Deosebirea constă în faptul că fiecare etapă este prezentată ca un moment esențial în înțelegerea misiunii pe care o avea comunitatea creștină și, în același timp, a felului în care aceasta se înțelegea pe sine ca Biserică.<sup>207</sup> În analiza noastră asupra scrierii lucanice, vom aborda această din urmă etapizare, întrucât, ca perspectivă de abordare a textului, ea permite mai bine sesizarea lucrării proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în misiunea primilor ucenici.

---

<sup>202</sup> *Ibidem.*, p. 112.

<sup>203</sup> Roland Allen, David M. Paton, Lamin Sanneh, *The Ministry of the Spirit: Selected Writings of Roland Allen*, Lutterworth Press, 2006, p. 5; David Jacobus Bosch, *Transforming mission*, p. 116.

<sup>204</sup> Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, SCM Press, London, 1965, p. 131; Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 269.

<sup>205</sup> Valoroasa lucrare a lui Stephen B. Beavans și Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books a fost publicată la New York în anul 2004.

<sup>206</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books, New York, 2004, p. 13.

<sup>207</sup> *Ibidem.*, p. 12-13.

1. Prima etapă este aceea a *așteptării venirii Duhului Sfânt*.<sup>208</sup> Așa cum *Faptele Apostolilor* debutează, îi găsim pe cei unsprezece Apostoli ascultându-l pe Iisus înviat, care le vorbea despre împărăția lui Dumnezeu și le spune să aștepte în Ierusalim venirea Duhului Sfânt (FA 1, 5). Când Iisus spune aceasta, cei doisprezece se întreabă dacă acest lucru nu înseamnă că împărăția lui Dumnezeu va fi inaugurată „în acest timp” (FA 1, 6), odată cu venirea Duhului Sfânt. Iisus le răspunde că nu este a lor să știe momentul venirii împărăției, dar că ei vor primi putere când Sfântul Duh va veni și că ei vor fi martori ai Lui „în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (FA 1, 8).

În viziunea lui S. B. Beavans și R. P. Schroeder, ucenicii așteptau o inaugurare iminentă a domniei lui Dumnezeu, prin Iisus, care se va întoarce, fapt ce explică starea lor de spirit marcată de o „intensă așteptare eshatologică”. Aceasta este detectabilă prin două indicii încă din primul capitol. Primul este constatarea faptului că ucenicii nu au mers imediat în „Iudeea, Samaria și până la marginile pământului”, ci, după ce Iisus s-a înălțat cu trupul la cer, s-au întors la Ierusalim cu conștiința iminentei împliniri eshatologice. Al doilea indice este reprezentat de decizia de a completa numărul de doisprezece Apostoli prin alegerea lui Matia (FA 1, 15-26). Instituirea celor doisprezece reprezenta, fără îndoială, o acțiune simbolică, prin care se declara că domnia lui Dumnezeu se va instaura în istorie. „Restaurarea” lui Israel e o temă importantă pentru activitatea mesianică a lui Iisus, iar cei doisprezece Apostoli vor sta pe tronuri pentru a judeca cele douăsprezece seminții ale lui Israel (Lc 22, 30; Mt 19, 28). Alegerea lui Matia a fost de a se asigura că toate aceste tronuri vor fi ocupate.

Un indice privind semnificația acestui gest este faptul că, mai târziu, atunci când Irod Agripa l-a ucis pe Iacov, fratele lui Ioan și fiul lui Zevedei (FA 12, 1-2), nu a existat nici o încercare de a-l înlocui în rândul celor doisprezece.<sup>209</sup> Din acel moment, comunitatea ucenicilor a înțeles că nu poate fi vorba despre o renaștere a lui Israel ca națiune, ci, sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt, inaugurarea eshatologică a împărăției lui Dumnezeu a primit un înțeles universal.

---

<sup>208</sup> *Ibidem.*, pp. 14-15.

<sup>209</sup> *Ibidem.*, p. 15.

2. A doua etapă este cea a Pogorârii Duhului Sfânt (FA 2, 17 ș.u.). În ziua Cincizecimii, comunitatea a trăit împlinirea eshatologică, dar a fost o împlinire destul de diferită de ceea ce membrii săi își imaginau. Inaugurarea promisului veac mesianic nu s-a realizat prin cea de a doua venire a lui Iisus, ci prin coborârea Duhului Sfânt, e o consecință directă a revărsării Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli și, prin aceștia, peste întreaga Biserică, împlinindu-se astfel cuvintele proorocului Ioil (Ioil 3, 1), rostite de Sfântul Apostol Petru în prima sa predică misionară de după Cincizecime (FA 2, 17-21): „Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa” (FA 2, 17).

Potrivit Sfântului Apostol Petru, profeția lui Ioil din Vechiul Testament s-a împlinit prin revărsarea Sfântului Duh: „zilele de pe urmă” au venit. În aceste zile, când profețiile se împlinesc, Dumnezeu dăruiește binecuvântarea Sa celor care se pocăiesc. Aceste zile sunt semnul inaugurării veacului mesianic în care Dumnezeu își revărsă Duhul asupra oamenilor Săi.

În relatarea evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt la Rusalii, se precizează faptul că cei care au auzit predica lui Petru în acea dimineață proveneau din diferite regiuni ale lumii: „Parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi” (FA 2, 9-11). Cincizecimea este adesea considerată un eveniment care implică inversarea blestemului de la turnul Babel (Fac 11, 1-9). De asemenea, se crede că menționarea lui Ioil și afirmația „vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeul nostru” (FA 2, 39) semnalează, în fapt, inaugurarea misiunii la toate neamurile. Totuși, deși Rusaliele sunt cu siguranță un indiciu al acestor lucruri ce vor să vină, textul (FA 2, 5-11) îi are încă în vedere pe iudei<sup>210</sup>. Nu trebuie uitat faptul că, la Cincizecime, erau prezenți „locuitori iudei (s.n.), bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer” (FA 2, 5). După S. B. Beavans și R. P. Schroeder, funcția discursului Apostolului

<sup>210</sup> *Ibidem.*, p. 17; Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 270.

Petru este de a arăta, mai degrabă, că evenimentul Pogorării Duhului Sfânt reprezintă împlinirea iudaismului.<sup>211</sup> Profeția lui Ioil despre Duhul care va fi turnat peste tot trupul (FA 2, 17) trebuie luată în contextul său evreiesc, iar fraza „și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru” (FA 2, 39), este „o notă minoră într-un discurs care în principal este preocupat de a se adresa întregului Israelul”<sup>212</sup>. Robert C. Tannehill sugerează că prezența evreilor din toate părțile lumii și a mai multor limbi introduce, în narațiune, o dimensiune simbolică, în „contextul istoric limitat în care aceștia se găseau”<sup>213</sup>. În primul rând, obiectivul Evangheliei era de a se adresa întregului Israel împrăștiat în toată lumea. În al doilea rând, trebuia să abordeze și neamurile cu care evreii au venit în contact.<sup>214</sup> Era un fel de pregătire indirectă a păgânilor prin evreii dintre păgâni, prezenți la Cincizecime, pentru propovăduirea Evangheliei la neamuri. Această a doua evoluție va avea loc mai târziu.

În opinia noastră, în acest moment se observă intervenția proniatoare a lui Dumnezeu prin Duhului Sfânt, care lucrează pedagogic și se adresează neamurilor prin intermediul iudeilor. Vorbim astfel despre o pregătire a terenului pentru cuvântul Evangheliei ce va fi semănat mai târziu. În măsura în care lucrurile sunt înțelese din această perspectivă, putem susține că misiunea creștină este, în esență, lucrarea lui Dumnezeu, a Cărei prezență în istorie este, în același timp, extraordinară și firească. Evenimentul Pogorării Sfântului Duh este unul minunat, o intervenție extraordinară a lui Dumnezeu în istoria umanității, la fel ca toate celelalte acte ale economiei mântuitoare: Întruparea, Crucea, Învierea și Înălțarea. Apoi, modul în care Duhul Sfânt lucrează mântuirea noastră este atât de firesc, încât nu violentează și nu suprimă personalitatea, evoluția firească a comunității creștine și libertatea celor ce primesc Evanghelia lui Hristos.

---

<sup>211</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 17.

<sup>212</sup> Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2, *The Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 27.

<sup>213</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>214</sup> *Ibidem.*

Revenind la momentul Cincizecimii, există opinii<sup>215</sup> potrivit cărora ucenicii erau convinși că își trăiau ultimele zile, că sfârșitul și împlinirea eshatologică a lui Israel era foarte aproape. Succesul lor imediat a întărit cu siguranță această credință.

Părintele Constantin Preda semnalează impactul pe care modul de viață al comunității creștine din Ierusalim îl avea asupra celor din afara Bisericii. „În FA 2, 43 se spune că «tot sufletul era cuprins de teamă». Este vorba de acea teamă sfântă care-i cuprinde pe oameni în fața manifestărilor dumnezeiești prezente în semnele și minunile săvârșite de Apostoli”<sup>216</sup>. Cu siguranță, lucrarea Duhului Sfânt în acele momente era puternic simțită, iar comunitatea manifesta o „putere de atracție”<sup>217</sup> în care iudeii simțeau că un nou mod de viață s-a inaugurat. „În FA 2, 47, continuă părintele C. Preda, autorul se referă și la «simpatia» poporului față de comunitatea ucenicilor: «Lăudând pe Dumnezeu, și având har la tot poporul, iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau». Adnotarea este reluată și în FA 4, 33 unde «simpatia» pare să fie provocată tocmai de mărturia comuniunii spirituale și materiale pe care comunitatea o dădea lumii (cf. vv. 33-35) [...] În sfârșit, în FA 5, 13 se spune că poporul «îi lăuda» pe membrii comunității creștine. Deoarece verbul este folosit în mod obișnuit (cf. FA 1, 47, 58; FA 2, 11; 10, 46; 11, 18) pentru a caracteriza lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, putem crede că oamenii văd în viața comunității semnul prezenței lucrării lui Dumnezeu, față de care răspunsul nu poate fi decât unul doxologic.”<sup>218</sup>

3. A treia etapă misionară este marcată de martiriul Sfântului Ștefan. În acest moment, observă David Bosch, se sesizează faptul că Duhul Sfânt nu doar *inițiază* misiunea, ci îi și *învață* pe misionari cum trebuie să lucreze. Misionarii nu acționează conform propriei lor voințe, ei așteaptă poruncă de sus întrucât Sfântul Duh îi conduce.<sup>219</sup> Spre exemplu, în timpul cuvântării și martiriului, Sfântul arhidiacon Ștefan era plin de Duh Sfânt

<sup>215</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 17; Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 270.

<sup>216</sup> Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, p. 86.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 114.

(FA 7, 55). Momentele din istoria poporului evreu la care face referire sunt momente care, deși nu indică mișcarea comunității spre neamuri, susțin comentatorii, pregătesc cititorul pentru îndepărtarea de discursul tradițional iudaic.<sup>220</sup> Cuvântarea Arhidiaconului Ștefan este o dovadă că viitorul comunității creștine nu se mai află în iudaism.<sup>221</sup> El amintește de patru perioade cruciale din istoria Israelului, reprezentate de patru (sau cinci) personaje majore: Avraam (FA 7, 2-8), Iosif (FA 7, 9-18), Moise (FA 7, 19-44) și David/ Solomon (FA 7, 45-50). Firul care leagă aceste patru perioade în discursul Arhidiaconului Ștefan este faptul că în nici unul dintre ele prezența lui Dumnezeu nu a fost limitată la un anumit loc. Dimpotrivă, Dumnezeuul Vechiului Testament era Dumnezeuul cel viu.<sup>222</sup> Concluzia discursului Arhidiaconului Ștefan (FA 7, 51-53) este aceea că Israelul s-a opus în mod constant lui Dumnezeu în diferite chipuri, chiar prin uciderea trimișilor Lui, inclusiv a celui mai recent, „pe cel Drept” (FA 7, 52), pe Iisus. Duhul lui Dumnezeu prin Arhidiaconul Ștefan mărturisește adevărul esențial al predicii apostolice: moartea lui Hristos în mâinile evreilor și învierea Lui prin puterea lui Dumnezeu-Tatăl, un adevăr care dezvăluie natura efemeră a iudaismului, precum și o incompatibilitate fundamentală între Iudaism, care pare destinat să se întoarcă în el însuși, și noua credință în Iisus Hristos, care este cu un pas înainte în credința într-un Dumnezeu ce cheamă mereu omenirea să se ridice mai presus de ea însăși.<sup>223</sup>

Cu martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan, secțiunea „Ierusalimul” este, în esență, încheiată. Ucenicii se împrăstie pe întreg teritoriul Palestinei, iar cuvântul Evangheliei se răspândește în mod surprinzător. Comunitatea creștină începe de acum să înțeleagă lucrarea misionară universală la care Dumnezeu a chemat-o.

---

<sup>220</sup> R. P. C. Hanson, *The Acts of the Apostles*, New Clarendon Bible, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 102; S. G. Wilson, *The Gentiles and The Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge University Press, New York, 1973, p. 138; Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books, New York, 2004, p. 19.

<sup>221</sup> Vezi: John J. Kilgallen, *The Stephen Speaks*, în coll. *Analecta Biblica*, nr. 67, Biblical Institute Press, Rome, 1976, 189 p.

<sup>222</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 19.

<sup>223</sup> *Ibidem.*, p. 19-20.

4. A patra etapă este reprezentată de convorbirea lui Filip cu famenul etiopian. După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor în Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi. Ucenicii, „care se împrăștiaseră, treceau din loc în loc binevestind cuvântul. Iar Filip, coborându-se într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos” (FA 8, 4-5).<sup>224</sup> „Sângele martirilor e sămânța Bisericii”. Acest proverb s-a dovedit a fi adevărat pentru creștinii care au trăit persecuțiile ce au urmat morții Sfântului Arhidiacon Ștefan. Aceștia au părăsit Ierusalimul și au colindat din loc în loc, prin Iudeea și Samaria. Oriunde au mers, au propovăduit vestea cea bună și au întemeiat biserici. După moartea Sfântului Ștefan, evreii creștini s-au îndreptat către samarineni aducându-le, la fel ca Învățătorul, mesajul dreptății. Unul din acești evrei creștini era Filip, diaconul numit și „evangelistul” sau „binevestitorul” (εὐαγγελιστοῦ) (FA 21, 8). „Apostolii au rămas în Ierusalim, în timp ce Filip a călătorit către un oraș important din Samaria. Filip s-a putut identifica ușor cu samarinenii pentru că, asemenea lor, a fost exclus din slujirea la Templul din Ierusalim (In 4-20). Expulzat din Ierusalim, Filip a înțeles că prezența lui Dumnezeu nu se limitează la un loc anume, ci El poate fi preaslăvit oriunde și de către toți.”<sup>225</sup>

În (FA 8, 26) se relatează povestea minunată a convertirii eunucului etiopian la credința în Iisus Hristos. Diaconul Filip este trimis la propovăduire la inițiativa divină: „și un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând: Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza” (FA 8, 26), iar Duhul lui Dumnezeu este cel care îi spune să se apropie de carul slujitorului etiopian (FA 8, 29). Dialogul diaconului Filip cu famenul este decisiv. Textul din proorocul Isaia (Is 53, 7) pe care îl citea eunucul, este tâlcuit de diaconul Filip în lumina Învierii lui Hristos. Mielul junghiat despre care vorbea proorocul este Iisus, pe care l-au adus la moarte mai marii iudeilor și Care apoi a înviat. La fel ca Arhidiaconul Ștefan și asemenea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, după cum vom vedea mai târziu, ceea ce diaconul Filip transmite famenului este esența Evangheliei lui Hristos: Iisus este Fiul lui Dumnezeu care a murit și a înviat.

<sup>224</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 418.

<sup>225</sup> Simon J. Kistemaker; William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 291.



După S. B. Beavans și R. P. Schroeder și alți cercetători, în această etapă, Duhul lui Dumnezeu mișcă comunitatea dincolo de frontierele sale, însă convertirea famenului nu reprezintă încă o deschidere oficială către neamuri, ci mai degrabă către cei care au fost până acum marginalizați.<sup>226</sup> Deoarece, în conformitate cu (*Deut* 23, 1), famenii nu puteau să intre în comunitatea Domnului, textul din (*Isaia* 56, 3) („Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebagat în seamă”), pe care-l lectura eunucul, reprezintă perspectiva anulării interdicției din Deuteronom, întrucât, de acum, atât străinii, cât și eunucii pot deveni membri ai poporului lui Dumnezeu.<sup>227</sup>

În momentul când au ajuns la apă, famenul întreabă dacă există ceva care să-l împiedice să fie botezat. Nici starea lui fizică, nici faptul că era păgân<sup>228</sup> nu au fost impedimente pentru convertirea lui. Credința în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu este, pentru famenul etiopian, singura condiție pentru a primi botezul (*FA* 8, 37-38). Relatarea se încheie cu imaginea diaconului Filip, care este răpit de Duhul Sfânt și a famenului care își continuă drumul său spre Etiopia, bucurându-se (*FA* 8, 39).

5. Etapa a cincea este aceea a convertirii sutașului Corneliu (*FA* 10). Majoritatea cercetătorilor sunt de acord cu faptul că momentul decisiv al deschiderii misiunii creștine către neamuri este botezul sutașului Corneliu și al casei sale<sup>229</sup>.

Evangelistul Luca îl prezintă pe Corneliu ca fiind un om foarte bun dintre neamuri. S. G. Wilson consideră că autorul Faptelor Apostolilor face din sutașul Corneliu un model de virtute pentru cei dintre neamuri.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 20-21.

<sup>227</sup> *Ibidem.*, p. 22.

<sup>228</sup> În ceea ce privește originea eunucului, opiniile cercetătorilor nu sunt unanime. Unele susțin că ar fi fost evreu sau prozelit, altele că era pe jumătate evreu, iar altele că ar fi fost păgân. Vezi mai multe amănunte despre aceasta la: S. G. Wilson, *The Gentiles and The Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge University Press, New York, 1973, pp. 171-172; Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 22.

<sup>229</sup> Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, SCM Press, London, 1965, p. 132; Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op. cit.*, p. 269; David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 115; Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, Orbis Books, New York, 2004, p. 25.

<sup>230</sup> S. G. Wilson, *The Gentiles and The Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge University Press, New York, 1973, pp. 176.

Într-adevăr, relatarea biblică îl prezintă pe Corneliu cucernic și temător de Dumnezeu (FA 10, 2) care, în urma unei vedenii și a unui dialog cu îngerul Domnului, trimite doi bărbați la Sfântul Apostol Petru pentru a-l invita în casa sa. Într-un moment de extaz, Sfântul Apostol Petru vorbește cu Dumnezeu, are vedenia pânzei legate în patru colțuri în care se aflau toate animalele pământului, atât cele curate, cât și cele considerate necurate și este trimis la casa sutașului Corneliu (FA 10, 2-22).

Intrarea Apostolului Petru, un evreu, în casa sutașului era contrară preceptelor iudaice. Însă Apostolul înțelege că vedenia animalelor curate și necurate a reprezentat o revelație divină prin care i s-a descoperit că niciun om nu mai poate fi numit spurcat (FA 10, 28). De aceea, predica Apostolului Petru se adresează păgânilor din casa lui Corneliu la fel ca iudeilor. Esența predicii apostolice este vestită și neamurilor, întrucât și aceștia au primit Duhul lui Dumnezeu.

Redăm, în continuare, conținutul cuvântării Sfântului Apostol Petru din casa lui Corneliu: „Iar Petru, deschizându-și gura, a zis: Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu este părtinitor. Ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit de El. Și El a trimis fiilor lui Israel cuvântul, binevestind pacea prin Iisus Hristos: Acesta este Domn peste toate. Voi știți cuvântul care a fost în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan. (Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Și noi suntem martori pentru toate cele ce a făcut El în țara iudeilor și în Ierusalim; pe Acesta L-au omorât, spânzurându-L pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi și I-a dat să Se arate, nu la tot poporul, ci nouă martorilor, dinainte rânduiți de Dumnezeu, care am mâncat și am băut cu El, după învierea Lui din morți. Și ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim că El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți. Despre Acesta mărturisesc toți proorocii, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui. Încă pe când Petru vorbea aceste cuvinte, Duhul Sfânt a căzut peste toți cei care ascultau cuvântul. Iar credincioșii tăiați împrejur, care veniseră cu Petru, au rămas uimiți pentru că darul Duhului Sfânt s-a revărsat și

peste neamuri. Căci îi auzeau pe ei vorbind în limbi și slăvind pe Dumnezeu. Atunci a răspuns Petru: Poate, oare, cineva să oprească apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi? Și a poruncit ca aceștia să fie botezați în numele lui Iisus Hristos” (FA 10, 34-48). După această cuvântare, răspunzând cererii celor din casa lui Corneliu, Sfântul Apostol Petru a mai rămas la ei câteva zile.

Întorcându-se la Ierusalim, în raportul pe care îl face comunității de aici, Sfântul Apostol Petru explică faptul că Sfântul Duh i-a poruncit să meargă în casa lui Corneliu (FA 11, 12) și același Duh Sfânt s-a revărsat peste păgâni ca la o a doua Cincizecime (FA 11, 15). În aceste condiții, comunitatea ierusalimiteană a aprobat decizia Apostolului Petru: „Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață” (FA 11, 15).

Potrivit lui S. B. Beavans și R. P. Schroeder, are loc acum o altă evoluție importantă în conștiința comunității creștine. Aceasta înțelege că nu trebuie să se adreseze doar evreilor, ci că are o misiune specială și la neamuri. Episodul convertirii lui Corneliu constituie un progres, întrucât convertirea famenului etiopian a fost un „eveniment privat și izolat”<sup>231</sup>, o excepție de la regula generală. De vreme ce convertirea lui Corneliu a fost publică, în prezența a mulți martori și împlinită cu acordul conducerii din Ierusalim<sup>232</sup>, aceasta reprezintă, și după părerea noastră, momentul emblematic pentru convertirea păgânilor la Hristos, moment special ales în iconomia misionară a Duhului Sfânt de a aduce la Evanghelie „toate neamurile”. În aceeași ordine de idei, R. C. Tannehill susține, destul de convingător, faptul că pericopa scripturistică este o capodoperă ce surprinde sinergia divină și umană în lucrarea misionară.<sup>233</sup>

6. A șasea etapă a însoțirii ucenicilor de Duhul Sfânt în misiune este momentul Antiohia (FA 11, 19-26). Și „cei ce se împrăștiaseră în urma necazului întâmplat pe timpul lui Ștefan au trecut până-n Fenicia și în

---

<sup>231</sup> Rober C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2, *The Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 137.

<sup>232</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 25.

<sup>233</sup> Rober C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2, *The Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, pp. 129-137.

Cipru și-n Antiohia. Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul” (FA 11, 19-21). Aceștia au întemeiat Biserica în Antiohia, unde credincioșii s-au numit pentru prima dată creștini (FA 11, 26).

S. B. Beavans și R. P. Schroeder semnalează trei evenimente centrale ale acestui moment. Primul este acela că Iisus a fost vestit neamurilor în termeni pe care acestea îi puteau înțelege mai bine. Iisus este prezentat ca fiind Domnul Iisus: „(εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν) îl binevesteau pe Domnul Iisus” (Lc 11, 20). „Domnul-κύριος” este titlul dat de păgâni pentru divinitățile lor de cult. O astfel de mutare, susțin cercetătorii, a fost radicală deoarece pentru prima dată mesajul Evangheliei a fost prezentat în termeni care nu erau de proveniență iudaică. În același timp, această formulare a fost vitală, deoarece exista suspiciunea că neamurile cărora le era predicată Evanghelia ar fi putut înțelege taina Persoanei lui Iisus în alt mod. Înlocuirea unui termen era, probabil, un mic indiciu pentru un program misionar mai larg, un fel de inculturare, și un semn că ucenicii au văzut în Iisus pe Mântuitorul, care, depășind mult granițele iudaismului, avea o lucrare cu caracter universal.<sup>234</sup>

Un al doilea element este acela că, în momentul în care comunitatea din Ierusalim a aflat ce se întâmplă în Antiohia, a trimis un reprezentant de încredere, pe Barnaba, pentru a investiga situația. Asemeni celorlalți evangheliști din Antiohia, era și el un elenist din Cipru (FA 4, 36). Despre Barnaba (fiul mângâierii), care este trimis în Antiohia, ni se spune că „era bărbat bun și plin de Duhul Sfânt” (FA 11, 24). Sosind și văzând harul lui Dumnezeu, acesta s-a bucurat și îi îndemna pe toți să rămână în Domnul cu inimă statornică. Calitățile de conducător ale lui Barnaba, propria sa integritate și sfințenie au contribuit la creșterea și înflorirea comunității.<sup>235</sup>

Un ultim element este reprezentat de conștiința de sine a comunității ca „Biserică” formată din cei ce se numesc „creștini” și afirmată în versetul 26: „...la Antiohia [...] au stat [...] un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor. Și în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creștini”.

<sup>234</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 26.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

Exegeții textelor lucanice insistă asupra faptului că numele „creștini” este un indiciu al existenței unei comunități care credea în Iisus Hristos și era percepută ca o organizație independentă de comunitatea iudaică, dar, totodată, includea membri ai acesteia. În opinia părintelui Constantin Preda, comunitatea ucenicilor devine cunoscută ca „Biserică” (ἐκκλησία), începând chiar cu secțiunea dedicată Sfântului Apostol Pavel (FA 8, 1): „Și s-a făcut în ziua aceea prigoană mare împotriva Bisericii din Ierusalim”, și va fi numită Biserică până la sfârșitul cărții Faptele Apostolilor.<sup>236</sup> Sintagma „Biserica din Ierusalim” exprimă, în viziunea noastră, ideea includerii în această nouă realitate atât a evreilor, cât și a tuturor neamurilor. „Ekklesia, continuă părintele C. Preda, este un termen semnificativ, deoarece este folosit în sens religios și este derivat din greaca Septuagintei, care îi desemna pe israeliții din perioada peregrinării prin pustie și care formau adunări religioase și cultice (Deut 23, 2; Jud 20, 2; cf. FA 7, 38). Din punct de vedere etimologic, numele de ἐκκλησία<sup>237</sup> subliniază aspectul «chemării» celor care vor să aparțină comunității creștine. Prin răspunsul la chemarea adresată de Mântuitorul Hristos, ucenicii au devenit poporul lui Dumnezeu, Israelul reconstituit, chemat să-și asume o nouă condiție pe care să o împărtășească cu toți oamenii, continuând propovăduirea cuvântului Domnului de la Ierusalim până la marginile pământului. Deși Sfântul Luca nu vorbește precum Sfântul Pavel în termenii de Biserică - «trup al lui Hristos», totuși, pentru el, Biserica este realitatea care s-a născut și există din și prin puterea Duhului Sfânt, Biserica pentru el este comunitatea călăuzită de puterea Duhului Sfânt, iar comuniunea interpersonală dintre membrii ei se întemeiază pe împărtășirea cu trupul lui Hristos euharistic și pe rugăciunea neîncetată.”<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Pr. Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, pp. 84.

<sup>237</sup> ἐκκλησία αὖ ἡ (1) în sens general, adunare a mulțimii fără un scop precis, întrunire, adunare (FA 19, 32); (2) adunarea poporului lui Israel, comunitate (Evr 12, 2); (3) adunarea comunității creștine, Biserica, congregație, comunitate (Rom 16, 5); (4) totalitatea creștinilor care trăiesc într-un loc, Biserica (FA 8, 1); (5) trupul universal al credincioșilor, Biserica (Ef 1, 22) Timothy Friberg, Barbara Friberg and Nev Timothy Friberg, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Trafford Publishing, 2005.

<sup>238</sup> Pr. Constantin Preda, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca”, pp. 84-85.

Iată de ce, numele de „creștini” pe care-l primesc credincioșii în Antiohia este un semn al caracterului universal al mântuirii în Hristos. Pentru un privitor din afară, noua credință putea părea o manifestare a unei secte mesianice care se desprinsese din iudaism. Denumirile anterioare, precum cele de „galileeni” sau „nazarineni” (FA 24, 5), care făceau referire la un grup de evrei ce urmau învățătura lui Iisus din Nazaret sau a Galileanului, confirmă această supoziție.<sup>239</sup> Însă numele de „creștini” dat în Antiohia celor ce credeau în Hristos exprima un adevăr fundamental diferit: membrii adunării credincioșilor au un nume distinct, „Biserică” (ἐκκλησία), marcând faptul că era vorba despre o comunitate diferită de cea care gravita în jurul sinagogii. Deschiderea acesteia este universală și, în ea, Duhul Sfânt adună „toate neamurile pământului”.

În scrierile Sfântului Luca, creștinii se disting printr-o morală sensibil diferită de cea a vremii. Pentru mulți, acest lucru poate apărea ca un „scandal”, deoarece nu este în conformitate cu etica majorității sau cu a societății, în general. Dar prin acest „alt fel de viață” creștinii nu propovăduiesc alienarea de comunitatea în care trăiesc. Dimpotrivă, ei sunt prezenți și solidari cu societatea, comunicând oamenilor, inspirați de Duhul Sfânt, viața lui Hristos, cu conștiința că „puțin aluat dospește toată frământătura” (Lc 13, 21).<sup>240</sup>

7. Cel de al șaptelea stagiul al lucrării misionare din Faptele Apostolilor îl constituie realizarea misiunii creștine la neamurile păgâne. Această etapă este marcată de lucrarea lui Barnaba și a Sfântului Apostol Pavel și de hotărârea luată de sinodul de la Ierusalim de a primi la creștinism pe cei de alte neamuri fără a fi circumciși.

La sinodul de la Ierusalim, Sfântul Apostol Iacob arată că „Dumnezeu ia dintre neamuri un popor pentru numele Său” (FA 15, 14). Folosind cuvântul grecesc λαός (popor), care aproape întotdeauna traduce ebraicul 'am, termenul folosit pentru a desemna identitatea lui Israel ca popor ales al lui Dumnezeu,<sup>241</sup> Apostolul afirmă, practic, că și cei netăiați împrejur, neamurile, sunt de acum parte a „poporului ales”.

<sup>239</sup> Stephen B. Beavans; Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today*, p. 26.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>241</sup> Vezi: *Ibidem*, p. 29.

Ferdinand Hahn remarcă faptul că, odată cu trimiterea lui Barnaba și a Sfântului Apostol Pavel (FA 13, 1) la propovăduire, are loc o nouă perioadă în istoria creștinismului primar. Nu numai că este poarta deschisă spre lucrarea misionară „până la marginile lumii”, dar, după etapele din (FA 2-9) și „momentul de cotitură” (convertirea sutașului Corneliu) din (FA 10), misiunea este plasată în mâinile celei de-a „doua generații”. Conform definiției lucanice a apostolatului în (FA 1, 22), nici Barnaba, nici Pavel nu aparțin tagmei „celor trimiși” (Sfinților Apostolilor chemați de Mântuitorul înainte de Înviere). Începând din (FA 11, 19 ș.u.; 13, 1), misiunea este încredințată Bisericii „post-apostolice”.<sup>242</sup>

Prezența inspiratoare a Duhului lui Dumnezeu în această perioadă este decisivă. Hotărârea sinodului de la Ierusalim este o decizie luată sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt (FA 15, 8, 28). De asemenea, Sfântul Duh este acela care alege, în Antiohia, pe Barnaba și pe Saul (FA 13, 2), pentru o misiune specială și tot El îi trimite spre a împlini această misiune (FA 13, 4). Duhul Sfânt îl oprește pe Sfântul Apostol Pavel să nu propovăduiască cuvântul în Asia (FA 16, 6) și, prin viziunea bărbatului macedonean, îl călăuzește spre Europa (FA 16, 9).

Apoi, Sfântul Duh este prezent și în întâlnirea Sfântului Apostol Pavel cu ucenicii Sfântului Ioan Botezătorul, care fuseseră botezați doar cu botezul Înaintemergătorului (FA 19, 6-7): „Și punându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și profetizau. Și erau de toți ca la doisprezece bărbați.” Pogorârea Sfântului Duh asupra ucenicilor în Efes poate fi comparată cu experiența apostolilor în Ierusalim (FA 2, 11) și a păgânilor din Cezareea (FA 10, 44-46). Ucenicii din Efes încep să vorbească în limbi și să profetească. În Ierusalim, Apostolii au vorbit în limbi despre minunile înfăptuite de Domnul. În Cezareea, păgânii au vorbit în limbi, laudând pe Domnul. Cuvântul „a profeti” include, în acest context, și sensul de a slăvi numele lui Dumnezeu și de a fi martor al lui Iisus. Evanghelistul Luca mai adaugă faptul că doisprezece oameni din acest grup au fost botezați și au primit Duhul Sfânt. Primirea Duhului Sfânt era ultima dovadă că ei erau creștini.

---

<sup>242</sup> Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, pp. 133-134.

S. J. Kistemaker și W. Hendriksen, răspunzând întrebării „de ce s-a revărsat Sfântul Duh asupra acestor 12 oameni din Efes?”, susțin că promisiunea lui Iisus din (FA 1, 8) trebuie să fie împlinită, iar Duhul Sfânt să se pogoare asupra evreilor, samaritenilor și păgânilor. Totuși, prin revărsarea Duhului asupra membrilor casei lui Corneliu, promisiunea părea să se fi împlinit. Și atunci cum explicăm evenimentul din Efes?<sup>243</sup> Un răspuns posibil, după aceiași autori, ar fi să considerăm extinderea Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt în Ierusalim, Samaria și Cezareea, ca prima etapă a lucrării misionare în rândul evreilor, samaritenilor și a altor neamuri. O a doua etapă constă în evanghelizarea celor care au o cunoaștere a lui Hristos incompletă și care acum primesc în întregime adevărul Evangheliei. Dacă în prima etapă lucrarea Duhului are caracter extensiv, în cea de-a doua are unul intensiv.<sup>244</sup>

În cadrul mai larg al prezenței pnevmatice a lui Dumnezeu în istorie, este foarte important de subliniat lucrarea continuă a Duhului Sfânt, care, prin hirotonie, i-a pus pe unii dintre ucenici episcopi pentru a păstori Biserica lui Dumnezeu (FA 20, 28). Putem constata astfel o prezență neîntre-ruptă a Duhului Sfânt în comunitatea credincioșilor, prin care se transmite Evanghelia lui Hristos „până la marginile pământului” în sens cantitativ, extensiv, dar, în același timp, și într-un sens calitativ, intensiv, prin întruparea aceleiași Evanghelii în viața ucenicilor și a comunităților nou formate. Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în activitatea misionară face, pe de o parte, ca adevărul despre Iisus Hristos răstignit și înviat să fie accesibil în sens real tuturor oamenilor, iar, pe de altă parte, facilitează întâlnirea personală a acestora cu Dumnezeu cel viu în Tainele Bisericii.

În opinia noastră, *Faptele Apostolilor* este un text cu profund caracter misionar, în care, sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt, asistăm la *transformarea ucenicilor*, dintr-un grup care înțelegea că are un rol special în viitoarea împărăție a lui Israel, într-un corp de misionari ai lui Hristos cu o vocație universală. În toate cele șapte etape ale lucrării misionare este

<sup>243</sup> F. F. Bruce vede „Efesul ca un nou centru al misiunii la neamuri” și pe ucenicii plini de Duhul Sfânt „ca nucleul Bisericii din Efes”, *The Book of the Acts*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament series (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 365.

<sup>244</sup> Vezi: Simon J. Kistemaker; William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 679.



evidențiată prezența reală a Sfântului Duh, atât în Sfinții Apostoli și în ucenici, cât și în activitatea misionară a acestora. Această realitate confirmă caracterul pnevmatologic al misiunii Bisericii care se poate sesiza în perioada apostolică și care, după cum vom vedea în capitolele următoare, persistă în istoria creștinismului până în zilele noastre.

#### 1.3.4. Misionarii – *martori ai lucrării lui Hristos* (Lc 24, 48; FA 10, 41)

Un alt element al teologiei misionare lucanice care are legătură cu tema noastră este calitatea de martor<sup>245</sup>, „martori ai acestor lucruri” (Lc 24, 48). Substantivul „martor(i)” (μάρτυς, μάρτυρος, ὁ) este întâlnit de treisprezece ori în Faptele Apostolilor și doar o dată în Evanghelia de la Luca, în pericopa finală din ultimul capitol. În Faptele Apostolilor, „martor” devine un termen apropiat de misiune.<sup>246</sup> Sensurile termenilor „apostol” și „martor” sunt, într-un anumit context, sinonime. Apostolii sunt cei care vor deveni martorii lui Hristos (FA 1, 2 și 8). Sfântul Apostol Petru îi spune lui Corneliu că Hristos s-a arătat „nouă martorilor, dinainte rându-iți de Dumnezeu, care am mâncat și am băut cu El, după învierea Lui din morți” (FA 10, 41). Cei care L-au urmat au fost și martorii învierii lui Iisus. Prin urmare, nu e imposibil ca sutașul Corneliu și prietenii acestuia să nu fi auzit despre arătările lui Iisus în cele patruzeci de zile de la Înviere la Înălțare. Evreii din sinagoga din Cezareea nu au putut să-i spună nimic lui Corneliu despre arătările lui Iisus, ei puteau doar să mărturisească despre moartea Lui pe Cruce.

Sfântul Apostol Petru înlătură orice umbră de scepticism privind învierea Lui. Știm că Apostolii erau luați în derâdere și priviți cu scepticism când vorbeau despre înviere în primele secole (FA 17, 32). Cu toate acestea, Apostolul Petru vorbește ca un martor ocular și își amintește că Iisus a mâncat și a băut alături de Apostoli după ce s-a ridicat din morți. Își amintește că Iisus a frânt pâinea alături de cei doi ucenici din Emaus (Lc 24,

---

<sup>245</sup> Peter F. Penner „The Use of the Book of Acts in Mission Theology and Praxis”, în Rollin G. Grams, I. Howard Marshall, Peter F. Penner, Robin Routledge, eds., *Bible and Mission: A Conversation Between Biblical Studies and Missiology*, Neufeld Verlag, 2008, p. 80.

<sup>246</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 116, vezi și: Donald Senior; Carroll Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 265-267.

30), a mâncat o bucată de pește în încăperea de sus (Lc 24, 42-43) și a mâncat împreună cu șapte ucenici pe malul lacului din Galileea (In 21-13). Apostolul Petru oferă dovada absolută că Iisus a înviat din morți și că Domnul e viu. Sfântul Apostol Petru ne asigură că cei 12 Apostoli au trăit comuniunea cu Iisus, nu doar în timpul vieții sale pământești, ci și după înviere (Mt 28, 20).<sup>247</sup>

La fel, în Antiohia Pisidiei, Sfântul Apostol Pavel zice: „El S-a arătat mai multe zile celor ce împreună cu El s-au suit din Galileea la Ierusalim și care sunt acum martorii Lui către popor” (FA 13, 31). „Oamenii cărora Iisus li s-a arătat sunt acum martorii Lui. Deoarece l-au văzut, ei mărturisesc adevărul învierii lui Hristos (vezi: In 1, 1-3). Implicit, Pavel spune că acești martori au proclamat deschis doctrina apostolică (FA 2, 42) în orașul Ierusalim. Și, după persecuția ce a urmat morții lui Ștefan, ei cu numeroși alți credincioși au propovăduit Evanghelia evreilor din diaspora. Cum fiecare ochi poate vedea și fiecare ureche poate auzi, Pavel și Barnaba merg în Antiohia Pisidiei să propovăduiască mesajul mântuirii.”<sup>248</sup>

Această înțelegere a calității de martor poate fi întâlnită și în Evanghelia a patra, când Iisus Hristos le spune ucenicilor: „Și voi mărturisiți, pentru că de la început sunteți cu Mine” (In 15, 27).

În același timp, termenul martor se extinde și este aplicat și altora, cum ar fi Sfântul Apostol Pavel (FA 22, 15; 26, 16) și Sfântul Ștefan (FA 22, 20). În scrierile Sfântului Luca, se poate observa o deschidere a calității de martor spre alte persoane decât Apostolii. Ca o completare, putem aminti poziția misiologului David Bosch, care spune că textul din (FA 22, 20) face aluzie la calitatea de martor care este pusă în legătură cu cea de martir.<sup>249</sup>

În Faptele Sfinților Apostoli, mărturia (martyria) se referă la întreaga acțiune de vestire a cuvântului Evangheliei. În (FA 1, 22), Sfântul Luca îl citează pe Sfântul Apostol Petru, potrivit căruia, îndatorirea noului apostol va fi să devină „martorul Învierii Sale”. În altă parte, Sfântul Luca pare să sugereze că martyria nu este legată doar de Învierea lui Iisus, ci de întreaga Sa viață și slujire arhierească (cf. Lc 24, 48; FA 13, 31). Hristos Însuși a vestit

<sup>247</sup> Simon J. Kistemaker; William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 394.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>249</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 116.

„Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu” (Lc 4, 43; 8, 1; 9, 11; 16, 16). Același lucru îl fac și martirii din Faptele Apostolilor (cf. FA 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23, 31): vestea bună a Împărăției lui Dumnezeu este Iisus Hristos întrupat, răstignit, înviat și înălțat și întreaga Sa activitate mântuitoare.

Termenul *martor* se potrivește foarte bine cu ceea ce vrea să comunice Evanghelistul Luca. Este evident din Faptele Apostolilor că misiunea creștină este încredințată unor oameni supuși greșelii, care nu pot face nimic cu de la ei putere, ci sunt continuu conduși de puterea Sfântului Duh. În scrierile Sfântului Luca, Duhul Sfânt călăuzitor și sfătuitor în activitatea misionară, dă *putere* (δύναμις) celor trimiși în misiune. Faptul acesta este valabil atât pentru activitatea Mântuitorului Hristos („Și S-a întors Iisus în puterea Duhului în Galileea și a ieșit vestea despre El în toată împrejurimea” (Lc 4, 14); „Adică despre Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El” (FA 10, 38)), cât și pentru cea a sfinților Apostoli („Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu; voi însă ședeți în cetate, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus” (Lc 24, 49). „Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi...” (FA 1, 8)). Această investire cu puterea de sus se manifestă în mărturisirile curajoase ale celor peste care a venit Duhul Sfânt.

În altă ordine de idei, ucenicii nu sunt chemați să realizeze nimic nou, ci doar să arate ce a făcut Dumnezeu sau ce face El, să aducă mărturie despre ceea ce au văzut, auzit și atins (cf. I In 1, 1). Sfântul Apostol Pavel și alții din „generația a doua”<sup>250</sup> nu L-au văzut, auzit sau atins pe Iisus, dar, în viziunea Sfântului Luca, acest lucru nu face ca mărturia lor să fie una inferioară. Ea are aceeași putere, poartă aceeași forță de convingere și izvorăște din aceeași chemare către cei care vor să o audă.<sup>251</sup>

Altfel spus, ceea ce ucenicii contemporani Mântuitorului văd, prin descoperire, pe Fiul lui Dumnezeu întrupat (Lc 10, 22), aceleași realități duhovnicești sunt evidente și pentru ucenicii Lui din toate timpurile, chiar și cei de astăzi, prin purtarea de grijă a Duhului Sfânt (Lc 12, 12).

---

<sup>250</sup> Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament*, pp. 133-134.

<sup>251</sup> William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Luke*, p. 535.

## 1.4. Misiune după model hristic în Evanghelia după Ioan

Teologia misionară a Sfântului evanghelist Ioan este unică și de o valoare deosebită. Cu toate că, la o primă lectură, scrisul său pare că este adresat doar celor contemplativi, mesajul său misionar conține o hristologie înaltă prin care se descoperă scopul și dimensiunile cosmice ale misiunii creștine.<sup>252</sup>

Aceasta se datorează, în opinia cercetătorilor moderni, caracterului compozit și diversității culturale și etnice a comunității creștine căreia i se adresează scrierile Sfântului Ioan. După îndepărtarea de templul iudaic, comunitățile de creștini sunt mai eterogene comparativ cu primele comunități iudeo-creștine întemeiate în Ierusalim imediat după Cincizecime. Din comunitatea ioaneică făceau parte iudei, evrei eleniști, samarineni și creștini proveniți din mediile neiudaice.<sup>253</sup> Acest lucru face ca Sfântul Ioan să exprime teologia sa într-o manieră apropiată, pe de o parte, de concepția iudaică despre Mesia davidic<sup>254</sup>, iar, pe de altă parte, familiară cu „modelul cognitiv-mental elenistic”<sup>255</sup>.

### 1.4.1. Legătura dintre misiunea lui Hristos și cea a ucenicilor Lui (*In* 20, 21-22)

În teologia Sfântului Ioan Evanghelistul, credința și dragostea zidesc comunitatea creștină, iar misiunea acestei comunități se fundamentează pe lucrarea misionară a lui Iisus Hristos.<sup>256</sup>

Textul misionar din *In* 20, 21 transmite acest mesaj printr-o formulă scurtă, „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl așa vă trimit și Eu pe voi; (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὼ πέμπω ὑμᾶς”).<sup>257</sup> Formula apare, de asemenea, în

---

<sup>252</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, pp. 282-283; Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 116-117.

<sup>253</sup> *Ibidem.*, p. 281; *Ibidem.*, pp. 116-117.

<sup>254</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 281.

<sup>255</sup> Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, p. 116.

<sup>256</sup> Vezi schematizarea specificului misiunii ucenicilor și legătura ei cu misiunea lui Iisus Hristos la: Andreas J. Köstenberger, *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel*, p. 197.

<sup>257</sup> Vezi înțelesul celor doi termeni ἀποστέλλω și πέμπω prin care se exprimă trimiterea Fiului în lume la: *Ibidem*, pp. 93-110.

punctul culminant al rugăciunii lui Iisus Hristos din capitolul 17: „După cum M-a trimis pe Mine în lume, așa vă trimit și Eu pe voi” (*In* 17, 18). De fapt, întreaga atmosferă a acestei rugăciuni este încărcată de conștientizarea misiunii iminente a Apostolilor, iar apoi a comunității apostolice. O altă afirmare a trimiterii apare la *In* 13, 16: „Adevăr, adevăr vă spun: Nu este sluga mai mare decât domnul ei, nici solul mai mare decât cel ce l-a trimis” sau *In* 13, 20: „Adevăr, adevăr vă spun: „Cel ce primește pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primește; iar cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine” unde se subliniază corespondența dintre misiunea lui Hristos (Cel care trimite) și cea a Apostolilor (cei trimiși).

La finalul convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă, întâlnim un alt text cu un caracter misionar puternic și se specifică, din nou, legătura dintre misiunea lui Hristos și cea a ucenicilor Lui. În *In* 4, 34 Iisus spune că, „mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul Lui”, iar apoi atenția se mută imediat spre misiunea Apostolilor cărora le spune: „v-am trimis să secerați ceea ce voi n-ați muncit...” (*In* 4, 38; cf. 4, 35-38). În felul acesta ucenicii devin parte și părtași la lucrarea misionară a Mântuitorului Iisus Hristos în lume.<sup>258</sup>

Dacă misiunea comunității apostolice este fundamentată pe misiunea lui Hristos, atunci este crucial să vedem cum este descrisă aceasta în Evanghelie. Este momentul în care se poate aduce în discuție întreaga hristologie a Sfântului Ioan, dar ne vom limita doar la pasajele „trimiterii” în lume a Fiului. Prologul anticipează ceea ce alte texte din Evanghelie enunță, Cuvântul vine în creație, în „lume”, pentru a fi „viață” (*In* 1, 4) și „lumină” (*In* 1, 4-5) pentru omenire, pentru a le da oamenilor puterea de a deveni „fiii lui Dumnezeu” (*In* 1, 12), pentru a-L face cunoscut pe Dumnezeu Cel nevăzut (*In* 1, 18). Textul principal din *In* 3, 16-17 spune: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică.” Acest text deși se distinge în Evanghelie, datorită exprimării curajoase și pozitive a misiunii lui Hristos, nu este un text izolat și nici nu este incompatibil cu viziunea completă a Sfântului evanghelist Ioan asupra lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp. 180-184.

<sup>259</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 289.

O perspectivă similară a misiunii Fiului se găsește la *In* 6, 39-40: „Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi.” Mărturisirea preoției lui Iisus, așa numita Carte a Semnelor, se încheie într-o notă asemănătoare: „Iar Iisus a strigat și a zis, Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Și cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea” (*In* 12, 44-47).

În opinia lui Andreas J. Köstenberger, Evanghelia Sfântului Ioan prezintă misiunea lui Iisus în trei moduri distincte, dar legate între ele într-un fel: (1) pe Iisus ca Fiul lui Dumnezeu trimis în lume, (2) pe Iisus care vine de la Tatăl și se întoarce la Tatăl și (3) pe Iisus, Păstorul și Învățătorul, a cărui activitate are un caracter eshatologic.

În ceea ce privește primul aspect al misiunii Sale, acesta implică adunarea noii comunități mesianice și trimiterea ei în lume la misiune (*In* 20, 21). Legătura Fiului cu Tatăl, după A. J. Köstenberger, este modelul unității credincioșilor în misiunea la care au fost trimiși. În special în cuvântarea de despărțire, devine clar că ucenicii sunt îmbrățișați în dragostea și unitatea persoanelor divine ca misionari responsabili și reprezentanți ai lui Iisus, Fiul trimis.<sup>260</sup>

Al doilea aspect îl prezintă pe Fiul care vine în lume și se întoarce la Tatăl, marcând *lumea* ca spațiu al misiunii. El este Cuvântul unic ce vine în lume (Întruparea, *In* 1, 14), trimis de Dumnezeu-Tatăl. După ce împlinește lucrarea pentru care a fost trimis, revine la Cel ce l-a trimis (*In* 13, 3, *In* 16, 28, *In* 17, 4; cf. *Isaia* 55, 11-12). În timp ce primul aspect se concentrează mai mult pe dimensiunea orizontală, cel de-al doilea, care îl arată pe Iisus venind în lume și întorcându-se la Tatăl, pune mai mult accent pe dimensiunea verticală a lucrării misionare, de coborâre și înălțare a lui Iisus (ex. „Pâinea Vieții” din capitolul 6 sau „Fiul Omului”, *In* 3, 13; 8, 28; 13, 32).

<sup>260</sup> Andreas J. Köstenberger, „John's Trinitarian Mission Theology”, p. 20, <http://www.biblicalfoundations.org/wp-content/uploads/2012/01/31-Trinitarian-Mission-Theology.pdf>, accesat la 31 iulie 2013.

Al treilea aspect al misiunii, Iisus ca Păstor sau Învățător eshatologic, accentuează rolul Său de Învățător care întemeiază noua comunitate mesianică și o pregătește pentru misiunea sa. Acest aspect este evident mai ales în cuvântarea lui Iisus despre Păstorul cel bun din Evanghelia de la Ioan, capitolul 10 și în pericopa evanghelică ce cuprinde repunerea lui Petru în demnitatea de Apostol (*In* 21, 15-19). Pe fondul unui întreg set de imagini mesianice din Vechiul Testament, conform lui A. J. Köstenberger, misiunea Fiului lui Dumnezeu este prezentată ca parte a unui cadru eshatologic, în care se inaugurează era mesianică unde „toți vor fi învățați de Dumnezeu” (*In* 6, 45; cf. *Isaia* 54, 13).<sup>261</sup>

Referindu-ne la legătura dintre misiunea lui Hristos și cea a ucenicilor Lui, este suficient să spunem că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt uniți în misiunea mesianică a Fiului, având un singur scop, acela de a aduce un popor nou la Dumnezeu, popor a cărui identitate este definită de credința în Iisus ca Mesia. Acest nou popor al lui Dumnezeu, la rândul său, în baza identificării lui cu Iisus (*In* 20, 21), este trimis într-o lucrare misionară în care e condus proniator de către Iisus cel înălțat și împuternicit de Duhul Sfânt.

#### 1.4.2. Misiunea Duhului Sfânt și misiunea ucenicilor

Pentru Sfântul Ioan Teologul, misiunea lui Hristos, misiunea Duhului Sfânt<sup>262</sup> și misiunea comunității ucenicilor sunt strâns legate între ele.<sup>263</sup> Andreas J. Köstenberger oferă o utilă schematizare a celor patru tipuri de „trimitere” expuse în Evanghelia după Ioan. Înaintemergătorul este trimis de Dumnezeu pentru a depune mărturie despre Hristos (*In* 1, 6-8; 3,28). Fiul Însuși este trimis de către Tatăl pentru a da mărturie despre El și pentru a face lucrările Sale. Duhul Sfânt este trimis în timp și istorie de către Tatăl și de către Fiul pentru a da mărturie despre Iisus Hristos. Și, în cele din urmă, Apostolii sunt trimiși de Iisus Hristos pentru a face ceea ce El a făcut.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Andreas J. Köstenberger, „John's Trinitarian Mission Theology”, p. 21, <http://www.biblicalfoundations.org/wp-content/uploads/2012/01/31-Trinitarian-Mission-Theology.pdf>, accesat la 31 iulie 2013.

<sup>262</sup> Despre rolul Duhului Sfânt în misiunea Bisericii în teologia misionară a Sfântului Ioan Teologul vezi și: Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 119-122.

<sup>263</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 292; Ferdinand Hahn, *op.cit.*, pp. 152-160.

<sup>264</sup> Andreas J. Köstenberger, *op.cit.*, pp. 187-197.

Misiunile sunt într-o relație de intercondiționare. Toate patru sunt realizate pe „scena lumii” și, esențialmente, au ca scop mântuirea ei. Toate implică relații personale între Cel care trimite, cel trimis și cei la care este trimis, între cel trimis și Cel care-l învestește cu autoritate pe acesta. Acest lucru este confirmat în toate cazurile, chiar și pentru Fiul (*In* 8, 28-29) și pentru Duhul Sfânt (*In* 16, 13). Aceștia nu vorbesc în numele lor, ci în numele Celui care I-a trimis. Deși toate misiunile gravitează în jurul Fiului lui Dumnezeu întrupat, sfântul Ioan Botezătorul Îi anunță venirea, Duhul Sfânt întărește prezența Sa, Apostolii transmit cuvântul Său lumii. Doar Dumnezeu Tatăl nu este trimis, fiind originea și scopul tuturor mărturiilor din Evanghelie.<sup>265</sup>

Părintele Gheorghe Petraru observă că „Evanghelia a patra relatează pe larg și despre rolul Duhului Sfânt în misiunea Bisericii. Capitolele 14-16 constituie o adevărată teologie a Duhului Sfânt, numit Paracletul, Mângâietorul. Acest nume indică rolul, *funcția Duhului în comunitate*. Duhul este Cel care întărește, reconfortează, mângâie pe ucenicii care nu îl mai au fizic, sensibil pe Hristos lângă ei, în mijlocul lor, înlocuind prezența personală a lui Hristos prin cea spiritual-personală, harico-sacramentală a Duhului, de aceeași eficiență mântuitoare, teognoșică, dătătoare a bucuriei unirii mistice cu Dumnezeu.” [...] „Prezența Duhului și eficiența Sa nu este doar o locotenentă a Fiului întrupat. Mai mult, prezența Duhului îmbogățește comunitatea post-pascală printr-o înțelegere mai amplă, mai profundă și mai tainică a cuvintelor lui Hristos prin actul esențial de *aducere-aminte* și *intensificare* a relației spirituale, a comuniunii cu Iisus cel înviat, prin mărturia personală și comunitară a celor credincioși.”<sup>266</sup>

<sup>265</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 292; Ferdinand Hahn, *op.cit.*, pp. 152-160.

<sup>266</sup> Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 119-121.



### 1.4.3. Misiunea comunității pe scena lumii

Îndreptarea fundamentală a Evangheliei înspre „lume” are un sens pozitiv, cu toate că sunt voci care susțin o izolare de tip sectar a comunității căreia se adresează Evanghelia<sup>267</sup>. Această atitudine pozitivă trebuie raportată la alte utilizări, evident negative, ale termenului de „lume” la Sfântul Evanghelist Ioan. Aprecieri negative de acest gen sunt foarte prezente în Evanghelie. Lumea „Îl urăște” pe Iisus, și „îi urăște” pe Apostoli (*In* 14, 18-19). Lumea se bucură în timp ce comunitatea se întristează (*In* 16,20). Comunitatea este în lume, dar nu trebuie să îi aparțină, precum Iisus Hristos, care nu este „din lume” (*In* 17, 14-16). În spatele răului din lume stă ascuns Satana însuși, care este „Stăpânitorul acestei lumi” (*In* 14, 30). Ucenicii au fost chemați prin Iisus, Cuvântul Tatălui, și au fost scoși din lume, spune Iisus, adăugând imediat, „după cum nici Eu nu sunt din lume” (*In* 17, 14). Această scoatere din lume nu poate fi înțeleasă decât raportând-o la explicația lui Iisus: „după cum nici Eu nu sunt din lume”. În mod evident, El era în lume, dar nu era din lume, ci de la Tatăl, așadar,

---

<sup>267</sup> Există opinii conform cărora Biserica din cea de-a patra Evanghelie a fost una de „tip sectar”. Conform acestei perspective, Evanghelia provine dintr-o comunitate închisă și izolată în propriile idei, concentrată împotriva unui număr de grupuri și ideologii ostile. Există aspecte ale Evangheliei care par să confirme această interpretare. Evanghelia după Ioan este înțesată de un limbaj dualistic care accentuează prăpastia dintre lumină și întuneric, adevăr și minciună, credincioși și necredincioși (ultima categorie fiind concepută adesea ca fiind „evreii”). „Lumea L-a urât” pe Iisus Hristos și cu siguranță că va „urî” și Biserica (17,14). Comunitatea este „în lume” și nu „din lume” (17,15-16). După cum s-a mai spus deja, Biserica ioanită a fost în conflict atât cu grupuri de evrei, cât și cu cele de creștini pe mai multe fronturi, bazându-se pe norma strictă de înțelegere adecvată a persoanei lui Iisus Hristos. Accentuarea „iubirii aproapelui” pare să completeze informațiile despre o sectă cu mentalitate agresivă, una strâns legată, care urmărește propria supraviețuire și la care nu îi mai pasă de restul umanității pierdute în întuneric. Într-o astfel de imagine, „misiunea” poate avea cel mult o semnificație limitată. Nu există nici o reacție pozitivă înspre lume, nici o responsabilitate care să iasă spre lume pentru a comunica în cuvânt și în faptă. Povara este asupra lumii; aceasta trebuie să se depărteze de întuneric și să intre în cercul îngust de lumină, după exprimarea ioanită. Dar această interpretare sectară a lui Ioan nu este solidă. Poate fi susținută doar dacă nu se iau în considerare estimările pozitive ale „lumii” din Evanghelie și doar dacă se ignoră locul misiunii în mesajul evangelistului. Prin trecerea în revistă a sarcinilor date ucenicilor în cadrul Evangheliei, aceste aspecte pozitive esențiale devin mai clare (Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 288).

putem înțelege că și apostolii primiseră, prin El, înfierea și deveniseră și ei „de la Tatăl”, fiind trimiși de Fiul.

Acestea și alte formulări asemănătoare nu contrazic și nici nu anulează atitudinea pozitivă a misiunii în concepția sfântului evanghelist Ioan. De fapt, conotația negativă reprezintă o consecință a contextului misiunii din Evanghelia a patra. Prologul servește, din nou, ca anticipație a ceea ce dezvăluie conținutul Evangheliei. În ciuda faptului că lumea este creată de și prin Logos, este posibil ca ea să nu primească Cuvântul (*In* 1, 10-11).<sup>268</sup> Oamenii rămân liberi să accepte sau să respingă Cuvântul; ei pot fi deschiși luminii sau pot prefera să rămână în întuneric (cf. *In* 3, 19-20). Nici exprimările pozitive, nici cele negative despre lume nu se iau în sens metafizic, de vreme ce evanghelistul nu emite judecăți cu privire la decăderea ireversibilă a ordinii create. Acesta mai degrabă vorbește existențial. Din punctul lui Dumnezeu de vedere, lumea este un obiect al iubirii, Fiul nu este trimis să judece lumea, ci să o mântuiască. Dar, din punct de vedere uman, această inițiativă vitală a lui Dumnezeu poate fi ori acceptată, ori respinsă. Este actul de acceptare sau de respingere, de credință sau de necredință care determină caracterizările pozitive și negative ale „lumii” la Ioan.<sup>269</sup>

Iată de ce putem spune că înțelegerea de tip negativ a lumii este o consecință a misiunii așa cum a fost aceasta trăită de comunitate. Comunitatea ioanită a știut că însăși misiunea lui Hristos a condus la mai multe tipuri de atitudini: unii oameni au văzut în El viața, alții L-au respins, chiar L-au omorât.

Caracteristica esențială a lui „a nu fi din lume” este sfințenia și unitatea cu Dumnezeu, adică armonia desăvârșită: „precum Eu sunt sfânt, și ei să fie sfinți și precum Eu și Tatăl suntem una, și ei să fie una” (*In* 10, 30). Apoi, mai departe: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte întru Mine, și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una... precum Noi una suntem; Eu întru ei, și Tu întru Mine, ca ei să fie în chip desăvârșit una...” (*In* 17, 21-23).

Așadar, pe apostoli, calitatea lor de exponenți ai sfințeniei și unității, îi trimite în lume. Întâi îi reintegrează în această unitate, și apoi îi trimite în lume. Iisus Hristos ține să accentueze că misiunea lor e aceeași cu a Sa. Îi

<sup>268</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 290; Ferdinand Hahn, *op.cit.*, pp. 152-160.

<sup>269</sup> *Ibidem*, pp. 152-156.

trimite așa cum a fost și El trimis. Ei au slava pe care a primit-o și El și sunt iubiți cu iubirea cu care a fost iubit El. Misiunea lor porcede din a Sa, și de la El, așa cum a Sa porcede de la Tatăl. Astfel, misiunea lor are un caracter ontologic, asemeni misiunii Sale. Realitatea ontologică în care sunt înrădăcinați și pe care sunt trimiși s-o realizeze în lume este aceea a unității, a comuniunii, care nu se poate concepe în diviziune, care nu poate exista integral în diviziune.<sup>270</sup>

A fi ucenic al lui Hristos și cu adevărat misionar, după Sfântul evanghelist Ioan, înseamnă a împlini întru totul voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii lui Dumnezeu. Evanghelia insistă asupra unității în bine, între partea ascunsă și cea arătată, „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește. De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu” (In 14, 21, 23).

Aceste cuvinte ale Mântuitorului, din Evanghelia după Ioan, subliniază cel mai bine specificul moralei creștine, anume, legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu<sup>271</sup> pe care trebuie să o întrupeze fiecare creștin în parte. Pe de o parte, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă, care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mântuit din iubire față de noi. Creștinul păzește poruncile din iubire față de Dumnezeu și de aproapele întrucât faptele creștine sunt fapte ale iubirii.<sup>272</sup>

#### **1.4.4. Credința și dragostea, semne ale identității ucenicului lui Hristos**

În contextul mai larg al teologiei misionare a Sfântului Ioan, identificarea coordonatelor vocației apostolice a tuturor ucenicilor stă în strânsă legătură cu persoana lui Iisus Hristos și cu lucrarea lui mântuitoare.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Despre unitatea creștinilor ca deziderat al misiunii ucenicilor lui Hristos în teologia misionară a Sfântului Ioan Teologul vezi și: Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 123-124.

<sup>271</sup> Despre iubirea de Dumnezeu în misiunea Bisericii în teologia misionară a Sfântului Ioan Teologul vezi și: Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 122-123.

<sup>272</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, pp. 190-191.

<sup>273</sup> Vezi o analiză cronologică a abordărilor teologiei misionare a Sfântului Ioan la o serie de cercetători contemporani din perioada 1964-1994 la: Andreas J. Köstenberger, *The missions*

Evangelistul Ioan fundamentează hristologic misiunea creștină într-o formă mai evidentă decât evangheliștii sinoptici. În loc să fie „chemați”, ca la sinoptici, ucenicii sunt atrași de Iisus Hristos și își desăvârșesc treptat cunoștințele despre El (cf. *In* 1,15-19). Criteriul fundamental care-i aduce împreună pe apostoli, precum și pe toți cei atrași de mesajul Evangheliei e acela de a crede în Iisus Hristos ca fiind singurul care îl descoperă pe Tatăl.<sup>274</sup>

*Credința* în Iisus Hristos, prin care Tatăl se descoperă, deși reprezintă un aspect important, nu e singura dimensiune a existenței creștine relevate în Evanghelia a patra. Evangelistul Ioan consideră *dragostea și slujirea aproapelui* ca fiind semnele necesare ale credinței adevărate (*In* cf. 13, 14-16). Apostolul care crede într-adevăr în El, care este „prietenul” lui Iisus (*In* 15, 14-15) și care îi rămâne fidel (*In* 15, 1-11), poartă în el chiar calitatea vieții ce îi unește pe Tatăl și pe Fiul, și anume iubirea (*In* 15, 10,17, 21, 23, 26). „Astfel, susține părintele G. Petraru, teognosia și mărturia celor ce cred, prin prezența și lucrarea Duhului se constituie în mărturia credincioasă pentru Domnul înviat și *experiența misionară a comunității* în credință, iubire și slujire de o manieră spirituală și existențială ce reflectă și deschide spre Dumnezeu-Iubire în sens ontologic și dinamic. Credința, iubirea și slujirea lui Dumnezeu și a semenilor sunt porunci, imperative ale comunității răscumpărate, reconciliate cu Dumnezeu”.<sup>275</sup> Din aceste motive, Apostolii și, prin extensie, toți credincioșii trebuie să manifeste aceeași dragoste între ei, dragoste prin care vor cunoaște toți că sunt ucenicii Lui (*In* 13, 12-16, 34-35; 15, 12-17). Credința și dragostea sunt bazele existenței creștine care îi identifică pe Apostoli ca urmași ai lui Hristos, însă sunt și semne ale identității adevăratului ucenic al lui Hristos.

---

*of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel: with implications for the Fourth Gospel's purpose and the mission of the contemporary church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998, pp. 6-16.

<sup>274</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 289; Ferdinand Hahn, *op.cit.*, pp. 152-154.

<sup>275</sup> Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, pp. 119-121.

## 1.5. Vocația misionară a tuturor creștinilor după Epistolele pauline

Identitatea creștinului se manifestă în Biserică, în comuniunea Trupului lui Hristos, în vederea zidirii acestuia.<sup>276</sup> Asumarea vocației misionare devine astfel o temă a identității creștine.

Sfântul Apostol Pavel leagă misiunea de funcția apostolatului. Termenul ἀπόστολος, folosit în literatura paulină de 34 de ori, desemnează, pe de o parte, mesagerii sau trimișii la misiune ca reprezentanți acreditați ai Bisericilor locale, precum în 2 Cor 8, 23, unde Sfântul Pavel vorbește despre „trimișii Bisericilor” (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν), sau în Filip 2, 25 unde Epafroditus este desemnat drept trimis ἀπόστολος al Bisericii din Filipi. Pe de altă parte, termenul ἀπόστολος se referă la funcția apostolatului, funcție pe care Pavel a primit-o de la Hristos<sup>277</sup>, legând slujirea sa apostolică de slujirea universală a credincioșilor privită în termenii apostolicității.

Conform epistolelor pauline, lucrarea misionară ar putea fi sintetizată după următoarele coordonate principale: a) predicarea lui Hristos cel Răstignit și Înviat ca structură principală a apostolatului, b) zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos”, c) varietatea slujirilor în Biserică.

### 1.5.1. Predicarea lui Hristos cel Răstignit și Înviat ca structură principală a apostolatului în gândirea paulină

Una dintre cele mai importante metode de misiune menționate în scrierile pauline este predicarea Evangheliei.<sup>278</sup> Deși unii cercetători au

---

<sup>276</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 344.

<sup>277</sup> Despre convertirea lui Pavel vezi S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982; O. Haas, *Pautus der Missionar*, Miinsterschwarzach: Vier Turme-Verlag, 1971, pp. 5-26, M. Hengel, *The Origins of the Christian Mission*, pp. 52-53, D. Senior C. Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 165-171, David J. Bosch, *op.cit.*, pp.125-129. Peter Thomas O'Brien, *Gospel and mission in the writings of Paul: an exegetical and theological analysis*, Editor Baker Books, 1995, p. 2-3.

<sup>278</sup> Valer Bel, *Predicarea Evangheliei în Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, PUC, 2002, 16-24; Gheorghe Petraru, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, p. 130., David J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 135, John P. Dickson, *Mission-commitment in ancient Judaism and in the Pauline communities: the shape, extent and background of early Christian mission*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Editor Mohr Siebeck, 2003, p. 86.

încercat să demonstreze că bazele teologice ale misiunii pauline se găsesc în momentul accesării structurilor pnevmatologice ale epistolelor, a descoperirii activității Duhului Sfânt în vederea evanghelizării<sup>279</sup>, predicarea Evangheliei (εὐαγγελίζομαι) lui Hristos Cel răstignit și înviat e centrală misiunii pauline.<sup>280</sup> Centralitatea la care ne referim este revelată de însuși textul scrierilor pauline, unde importanța verbului εὐαγγελίζομαι și a compuşilor săi semantici<sup>281</sup> demonstrează accentul pus de Apostol pe propovăduirea Evangheliei lui Hristos.<sup>282</sup>

În scrierile Pauline, termenul εὐαγγέλιον îndeplinește o funcție duală, referindu-se atât la conținutul mesajului misionar paulin<sup>283</sup>, cât și la activitatea de răspândire a acestui mesaj.<sup>284</sup>

1.5.1.1. *Caracterul dinamic al Evangheliei în lumina revelației anastaseice.* Credibilitatea misiunii și a propovăduirii Evangheliei, potrivit exemplului personal al Sfântului Apostol Pavel, se îndeplinește în lumina descoperirii lui Hristos cel Înviat, al cărui mesaj nu este unul omenesc lipsit de viață, ci își are fundamentul misiologic în descoperirea anastasică de pe drumul Damascului.<sup>285</sup>

<sup>279</sup> Roland Allen, *Missionary methods; St. Paul's or ours?*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1962, p. 93.

<sup>280</sup> Andreas J. Kostenberger and Peter T. O'Brien, *Salvation to the ends of the earth*, Downers, Grove: Inter Varsity Press. 2001, pp. 192- 193; O'Brien, *op.cit.*, pp. 96-97, O'Brien, „Thanksgiving and the Gospel in Paul”, *NTS* 21, 1974-75, pp. 153-55; J. Lambrecht, „A Call to Witness by All: Evangelisation in 1 Thessalonians”, în *Teologie în Konteks*, ed. J. H. Roberts et al., Johannesburg: Orion, 1991, pp. 324- 325; John Howard Schatz, „Paul and the Anatomy of Apostolic Authority”, *SNTSMS* 26, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 51-53; Moma D. Hooker, „A Partner in the Gospel: Paul's Understanding of His Ministry”, în *Theology and Ethics in Paul and His interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, ed. Eugene H. Lovering. Jr. and Jerry L. Sumney, Abingdon: Nashville, 1996, pp. 88-89; Judith M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*, Tubingen: Mohr; Louisville: Westminster, 1990, pp. 247-54.

<sup>281</sup> 1 Tes 2, 4; Gal 1, 6; 1 Cor 4, 15; 2 Cor 8, 18; Rom 1, 16; Filip 1, 5; Col 1, 5; Gal 1, 8; 1 Cor 1, 17; 2 Cor 10, 16; Rom 1, 15.

<sup>282</sup> Pe lângă scrierile Pauline mai conțin și alte verbe care arată propovăduirea Evangheliei precum: λαλέω care apare de 54 de ori, διδάσκω care apare de 53 de ori, κηρύσσω care apare de 21 de ori. John P. Dickson, *op. cit.* p. 87.

<sup>283</sup> John P. Dickson, *op.cit.*, p. 87; Robert L. Plummer, *op.cit.*, p. 87.

<sup>284</sup> O'Brien, P. T., *art.cit.*, p. 153; R. Bultmann, *op. cit.*, p.87; V. P. Furnish, „Prophets, Apostles and Preachers: a Study of the Biblical Concept of Preaching”, *Interpretation* 17, no. 1, 1963, pp. 52-53.

<sup>285</sup> O'Brien, *art.cit.*, p.1.

În Epistola către Galateni, găsim adevărata sursă a Evangheliei și, implicit, a misiunii creștine. Sfântul Apostol Pavel le spune acestora că Evanghelia este primită prin descoperirea lui Iisus Hristos (δὲ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ *Gal* 1, 12), ceea ce arată că Hristos este sursa misiunii, dar în același timp El este și cel care îndeplinește misiunea<sup>286</sup>, misionarul.

Identificarea Evangheliei cu Hristos însuși duce la responsabilizarea misionarului. Astfel, în Epistola către *Romani* 1, 16, Sfântul Apostol Pavel spune: „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu δύναις θεοῦ spre mântuirea εἰς σωτηρίαν a tot celui care crede.” Propovăduirea evanghelică nu duce doar la responsabilizarea misionarului, ci și a celor care primesc Evanghelia, pentru că aceasta este εἰς σωτηρίαν.<sup>287</sup> Genitivul θεοῦ reprezintă sursa sau izvorul puterii propovăduirii evanghelice<sup>288</sup>, iar prepoziția εἰς arată rezultatul primirii Evangheliei și al propovăduirii εἰ σωτηρίαν. Propovăduirea Evangheliei nu este, astfel, predarea unui depozitar al evenimentelor petrecute în viața lui Iisus, ci puterea care îi duce pe toți cei ce cred la mântuire sau la îndumnezeire. Responsabilitatea Evangheliei este astfel o datorie a tuturor celor care cred. Dar acest dinamism al Evangheliei ca putere a lui Dumnezeu<sup>289</sup>, care vine

---

<sup>286</sup> ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ se referă la faptul că Dumnezeu este Cel care se revelează pe sine, iar nu la faptul că cel ce îndeplinește misiunea Sa îl descoperă pe Dumnezeu. F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans. 1982, p. 89, R. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia: Fortress. 1979, p. 63, E. Best, „The Revelation to Evangelize the Gentiles”, *JTS* 35, 1984, p. 16; R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988, p. 54.

<sup>287</sup> Karl Barth, E. C. Hoskyns, *The Epistle to the Romans*, trans. E.C. Hoskyns Editor Oxford University Press, US, 1968, p. 35.

<sup>288</sup> Robert L. Plummer, *op. cit.*, p. 52; John Murray, *The Epistle to the Romans: the English text with introduction, exposition, and notes*, New international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997, p. 27; Hamilton Smith, *The Epistle to the Romans*, Editor Scripture Truth, 2008, p. 14; Samuel Hulbeart Turner, *The epistle to the Romans: in Greek and English with an analysis and exegetical commentary*, Editor Stanford and Swords, 1855, p. 24; Douglas J. Moo *The Epistle to the Romans*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996, p. 66; Joseph A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, Anchor Bible New York, Doubleday, 1993, p. 256.

<sup>289</sup> Unii cercetători consideră că δύναις θεοῦ reprezintă puterea transformatoare propriu-zisă care însoțește propovăduirea Evangheliei. Thomas R. Schreiner. *Romans*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 1998, p. 60; James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC, vol. 38A, Dallas: Word, 1988, p. 39.

din misiune, trebuie trăit în dimensiunea lui anastasică, a lui Hristos cel Răstignit și Înviat. Mântuirea lumii, sensul ontologic și existențial al omului este dat de Hristos, Care, venind în sufletul fiecăruia în chip nevăzut, dar real, ca fiecare să trăiască prin El și în El<sup>290</sup> „*purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul vostru*” (2 Cor 4, 10), devine centrul vieții spirituale a omului.

Puterea misiunii evanghelice în dimensiunea ei anastasică apare în 1 Cor 1, 1, 17- 25: „Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc (εὐαγγελίζεσθαι), dar nu cu înțelepciunea cuvântului (σοφία λόγου), ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos (σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ). Căci cuvântul Crucii (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ), pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu (δύναμις θεοῦ). Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit (ἐσταυρωμένον): pentru iudei, smin-teală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu (θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία)”.<sup>291</sup>

Evanghelia este cuvântul sau mesajul Crucii, un mesaj plin de puterea ce vine de la Dumnezeu.<sup>291</sup> Acest ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυρου nu reprezintă simpla rememorare a Patimilor și a Jertfei lui Hristos<sup>292</sup>, ci, în opoziție cu σοφία λόγου<sup>293</sup>, o nouă formă de gândire și de trăire - acceptarea jertfei lui Hristos<sup>294</sup> în propria viață<sup>295</sup>, ceea ce oferă „baza identității creștinismului și puterea transformatoare pentru reformarea existenței creștine în prezent și

<sup>290</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 343.

<sup>291</sup> William P. Dickson, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, Editor READ BOOKS, 2008, p. 36.

<sup>292</sup> Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*, rev. ed., TNTC 7 Leicester: InterVarsity; Grand Rapids: Eerdmans. 1985, p. 44.

<sup>293</sup> Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996, p. 64; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, New international Greek Testament commentary, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000, pp. 143-147.

<sup>294</sup> Charles Hodge, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994, pp 18-19.

<sup>295</sup> Alexandra R. Brown, *The cross and human transformation: Paul's apocalyptic word in 1 Corinthians* Editor Fortress Press, 1995, p. 12.



în viitor.”<sup>296</sup> În acest sens, „identitatea creștină poate fi înțeleasă numai ca un act de identificare cu Hristos Cel răstignit, în măsura în care acceptăm că, în El, Dumnezeu s-a identificat pe Sine cu cei nelegiuți și abandonăți.”<sup>297</sup>

Mesajul misiunii, în dimensiunea jertfei crucii, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, este destinat tuturor creștinilor. Dacă pentru necreștini, identificați de Sfântul Apostol Pavel cu termenii Ἰουδαίους și ἔθνεσιν, noua realitate a modului de viață în dimensiunea Crucii reprezintă σκάνδαλον și μωρίαν<sup>298</sup>, pentru creștini, acest nou *modus vivendi* reprezintă θεοῦ δόναμις καὶ θεοῦ σοφίαν. Astfel, identitatea creștină înseamnă asumarea *crucii lui Hristos* ca paradigma adevăratei calități de ucenic.<sup>299</sup> Propovăduirea Evangheliei trebuie să îndeplinească astfel condițiile unei vieți autentice creștine și nu să se reducă doar la transmiterea unor cuvinte. De pildă, iată ce spune Apostolul Pavel în 1 Tes 1, 5: „Că Evanghelia noastră n-a fost ἐγενήθη la voi numai în cuvânt ἐν λόγῳ μόνον, ci și întru putere ἐν δυνάμει și în Duhul Sfânt ἐν πνεύματι ἀγίῳ și în deplină încredințare πληροφορία πολλή, precum bine știți ce fel am fost între voi, pentru voi.”

Verbul ἐγενήθη arată faptul că Evanghelia este privită ca o realitate vie, dinamică.<sup>300</sup> E prima dată în scrierile pauline când Apostolul precizează că evanghelizarea nu înseamnă doar propovăduirea cuvântului.<sup>301</sup> Puterea (δυνάμει), după cum am văzut mai sus, poate fi mereu corelată cu mântuirea adusă prin Iisus Hristos. Misiunea în Duhul Sfânt (ἐν πνεύματι ἀγίῳ) se referă la faptul că Duhul este cel ce realizează și actualizează în credință efectele mântuirii lui Hristos.<sup>302</sup> Misiunea, în deplină încredințare

---

<sup>296</sup> Anthony C. Thiselton, *op. cit.*, p. 147.

<sup>297</sup> Jürgen Moltmann, *The crucified God: the Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, SCM classics, Editor Hymns Ancient & Modern Ltd, 2001, p.13.

<sup>298</sup> Anthony C. Thiselton, *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>299</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 227.

<sup>300</sup> Leon Morris, *The first and second Epistles to the Thessalonians*, New International Commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991, p. 46; Robert L. Plummer, *op.cit.*, p. 56.

<sup>301</sup> Paul Nadim Tarazi, *I Thessalonians: a commentary*, Orthodox Biblical Studies, Editor St Vladimir's Seminary Press, 1982, p. 48.

<sup>302</sup> Rom 5, 5: „iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă.”; Rom 8, 14 „Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu.” Gal 5, 21 „Iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința”; Gal 4, 7; Ef 1, 13; 1 Cor 12, 4-14.

(πληροφορία πολλή), reprezintă asumarea în totalitate a misiunii creștine, convingerea proprie deplină asupra misiunii. πληροφορία este în relație de complementaritate cu misiunea în Duhul Sfânt.<sup>303</sup>

În 2 Tim 2, 8-9, Apostolul Pavel vorbește despre împlinirea adevăratei calități de ucenic: „Adu-ți aminte de Iisus Hristos, Care a înviat din morți, din neamul lui David, după Evanghelia mea (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου), pentru Care sufăr până și lanțuri ca un făcător de rele, dar cuvântul lui Dumnezeu nu se leagă.” Asumarea acestei calități duce la propovăduirea deplină a cuvântului lui Dumnezeu: de pildă, chiar și atunci când Sfântul Apostol Pavel era în închisoare, propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu continuă.

1.5.1.2. *Propovăduirea Evangheliei ca structură principală a apostolatului și imagine a misiunii lui Hristos.* Puterea Evangheliei, care este Iisus Hristos și prin care vine mântuirea, este indisolubil legată de activitatea misionară. Propovăduirea Evangheliei reprezintă, pentru Sfântul Pavel, însăși chemarea la Apostolat.<sup>304</sup> Relația dintre misionar și cei care primesc Evanghelia propovăduită este descrisă de Apostolul Pavel în termenii paternității: 1 Cor 4, 15: „Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos. Deci, vă rog, să-mi fiți mie următori, precum și eu lui Hristos.”

Un alt pasaj relevant pentru relația dintre apostolat și predicarea Evangheliei este Rom 15, 18-19: „Căci nu voi cuteza să spun ceva din cele ce n-a săvârșit Hristos prin mine, spre ascultarea neamurilor, prin cuvânt și prin faptă, prin puterea semnelor și a minunilor, prin puterea Duhului Sfânt, așa încât de la Ierusalim și din ținuturile de primprejur până la Iliria, am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos.”

O întrebare firească poate fi ce anume a dorit Sfântul Apostol Pavel să spună prin „am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos”. Primul răspuns la această întrebare are un sens oarecum geografic<sup>305</sup> (Pavel a îndeplinit misiunea în spațiile amintite), iar al doilea, unul misionar, Pavel

<sup>303</sup> Paul Nadim Tarazi, *op.cit.*, p. 53.

<sup>304</sup> D. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation: I Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Vol. 79, *SNTS Monograph Series*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 188.

<sup>305</sup> Douglas J. Moo, *op.cit.*, p. 894- 895.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

văzând în predicarea Evangheliei o obligativitate a apostolatului său, misiunea fiind înscrisă ontologic în apostolat.

Verbul πληρόω oferă profunzimea mesajului transmis de Sfântul Pavel, având sensul de „a împlini, a îndeplini, a face complet”<sup>306</sup>. Sub aspect profetic, πληρόω se referă la aducerea la îndeplinire a ceea ce era în planul lui Dumnezeu. Pavel devine împlinitorul acestui plan, dar sub semnul apostolatului, ca slujitor al Evangheliei lui Dumnezeu διακονεῖ τοῦ εὐαγγελίου (Efes 3, 6-7; Col 1, 23). Astfel, Sfântul Apostol Pavel nu privește misiunea ca pe o sarcină oarecare, ci ca o datorie îngemănată ființial în apostolat, fără de care apostolatul își pierde orice identitate.

1.5.1.3. *Misiunea tuturor credincioșilor, imagine a misiunii apostolice.* Legată ontologic de misiunea apostolică și de misiunea lui Hristos, fără însă a vorbi de o altă misiune, ci de una și aceeași, misiunea tuturor credincioșilor este una de primire a Evangheliei lui Hristos, de împrumut a cuvântului ca model de viață întru crucea și învierea lui Hristos și de răspândire a Evangheliei lui Hristos. Aceste trei coordonate ale predicării Evangheliei apar în 1 Tes 2, 14-16: „Căci voi, fraților, v-ați făcut următori ai Bisericii lui Dumnezeu (μιμηταί τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ), care sunt în Iudeea, întru Hristos Iisus, pentru că ați suferit și voi aceleași de la cei de un neam cu voi, după cum și ele de la iudei, Care și pe Domnul Iisus L-au omorât ca și pe proorocii lor; și pe noi ne-au prigunit și sunt neplăcuți lui Dumnezeu și tuturor oamenilor sunt potrivnici, fiindcă ne opresc să vorbim λαλῆσαι neamurilor, ca să se mântuiască (ἵνα σωθῶσιν), spre a se împlini pururea măsura păcatelor lor.” Apostolul Pavel folosește termenul μιμηταί, din versetul 14, pentru a dezvolta o idee formulată mai devreme, în versetul 5 al primului capitol: „Și voi v-ați făcut următori μιμηταί ai noștri și ai Domnului”, ceea ce înseamnă că Pavel transpune modelul trăirii jertfei lui Hristos la modul universal.<sup>307</sup> Misiunea Tesalonicenilor ca μιμηταί în propovăduirea cuvântului și în suferință este rezultatul primirii cuvântului

<sup>306</sup> Henry G. Liddle, Robert Scott, *op.cit.*, p.1419; G.W.H. Lampe, *op.cit.*, p. 1093.

<sup>307</sup> Jo-Ann A. Brant, „The Place of mimesis in Paul's Thought”, *SR*, 22, 1993, p. 292. Unii cercetători însă consideră expresia μιμηταί τῶν ἐκκλησιῶν ca fiind o structură nepaulină, deoarece Apostolul vorbește de următori sau imitatori ai lui Hristos și Apostolilor, iar nu ai Bisericii. *First and Second Thessalonians*, Sacra pagina series Earl Richard, Daniel J. Harrington Editor Liturgical Press, 1995, p. 119.

lui Dumnezeu (1 Tes 2, 13), sursă a vieții, ceea ce îi determină pe Tesaloniceni să preia o atitudine misionară. O altă atitudine misionară pe care o cere, de data aceasta, Apostolul Pavel Tesalonicenilor este rugăciunea: „În sfârșit, fraților, rugați-vă (προσεύχεσθε) pentru noi, ca cuvântul Domnului să se răspândească (τρέχη) și să se preamărească, ca și la voi” (2 Tes 3, 1). Și aici agentul misiunii este însuși cuvântul lui Dumnezeu, care, atât prin propovăduirea Apostolului, cât și prin cea a credincioșilor, se răspândește în lume. Faptul că tesalonicenii preiau acest *μνηταί* ca datorie a misiunii este demonstrat încă de la începutul primei epistole 1, 8: „Căci, de la voi, cuvântul Domnului a răsunat nu numai în Macedonia și în Ahaia, ci credința voastră în Dumnezeu s-a răspândit în tot locul, astfel că nu e nevoie să mai spunem noi ceva.”

Unii cercetători afirmă că structura „cuvântul Domnului a răsunat” nu se referă la misiunea propriu zisă a tesalonicenilor de propovăduire a Evangheliei.<sup>308</sup> Dar, având în vedere înțelesul verbului *a răsunat* (ἐξέηο)<sup>309</sup>, cât și faptul că expresia *λογου του κυριου* se referă la Evanghelia lui Hristos<sup>310</sup>, putem interpreta propoziția „cuvântul Domnului a răsunat” ca propovăduire a Evangheliei de către tesaloniceni,<sup>311</sup> însă nu sub aceeași structură de propovăduire ca a Apostolului.<sup>312</sup> Dacă activitatea misionară a Apostolului este una itinerantă, misiunea tesalonicenilor reprezintă propovăduirea prin propria credință, prin dinamica cuvântului evanghelic înpropriat.

Sfântul Apostol Pavel descrie aceeași structură misionară a propovăduirii și la comunitatea colosenilor, 3, 16-17: „Cuvântul lui Hristos să locuiască întru voi cu bogăție. Învățați-vă și povățuiți-vă între voi, cu toată înțelepciunea. Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I, în psalmi, în laude și în cântări duhovnicești. Orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu Tatăl”.

<sup>308</sup> Paul Bowers, „Church and Mission in Paul”, JSNT, 44, 1991, p. 98.

<sup>309</sup> John P. Dickson, *op. cit.*, p. 101.

<sup>310</sup> Paul Nadim Tarazi, *op. cit.*, p. 62, John P. Dickson, *op. cit.*, p. 100, vede expresiile *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* și *ἡ πίστις ὑμῶν* ca fiind sinonime.

<sup>311</sup> J. Ware, „The Thessalonians as a Missionary Congregation, 1 Thessalonians 1, 5-8”, ZNW, 83, 1992, pp. 126-131; Leon Morris, *op. cit.*, p. 51; Earl Richard, Daniel J. Harrington, *op. cit.*, p. 50.

<sup>312</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 127-128.

### 1.5.2. Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos” (Efes 4)

Activitatea misionară paulină nu s-a rezumat doar la propovăduirea cuvântului lui Hristos, ci, concomitent cu aceasta, Pavel a întemeiat comunități noi și Biserici. În structura gândirii pauline, misiunea este strâns legată de conceptul de Biserică ἐκκλησία<sup>313</sup>, deoarece această identitate este continuarea și promotorul misiunii divine a lui Hristos.<sup>314</sup> Termenul ἐκκλησία este înțeles, în teologia paulină, sub două aspecte. Primul desemnează întreaga comunitate de credincioși care l-au urmat lui Hristos, fără limită de timp și de spațiu<sup>315</sup>, în sens universal; al doilea aspect se referă la manifestarea locală a Bisericii privită în universalitatea ei.<sup>316</sup> Pe lângă termenul ἐκκλησία<sup>317</sup>, în scrierile pauline se regăsesc și alte expresii pentru a desemna comunitatea credincioșilor, precum „sfinți” (ἅγιοι)<sup>318</sup>, „cei aleși” (ἐκλεκτοί)<sup>319</sup>, cât și multiple alte variante.<sup>320</sup> Una dintre cele mai importante imagini ale Bisericii este cea de „trup al lui Hristos”<sup>321</sup>. Această imagine –

---

<sup>313</sup> Studii cu privire la conceptul de Biserică în teologia paulină vezi: L. Coenen, *Church, ekklesia*, în NIDNTT. 1, pp. 291-307; J. Roloff, „Ekklesia”, în EDNT. 1, pp. 410-415; K. L. Schmidt, „Kaleo”, în TDNT, 3, pp. 501-36; Robert B. Sloan, „Images of the Church in Paul”, în *The People of God: Essays on the Believer's Church*, ed. Paul Basden and David S. Dockery, Nashville: Broadman, 1991, pp. 148-65; Helen Doohan, *Paul's Vision of Church*. Good News Studies 32, Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989; Robert J. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980; Klaus Berger, „Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den AnRingen der christlichen Verwendung von ekklesia”, ZTK 73 (1976); pp. 167-207; L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul*, trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker, New York: Herder and Herder, 1959; Ronald Y. K. Fung, „Some Pauline Pictures of the Church”, *EvQ* 53, 1981, pp. 89-107.

<sup>314</sup> Robert L. Plummer, *Paul's understanding of the church's mission: did the Apostle Paul expect the early Christian communities to evangelize?*, Editor OCMS, 2006, p. 43.

<sup>315</sup> Efes 5, 25 Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, 1 Cor 12, 28; Efes 1, 22; 3, 10, 21; 5, 23-24, 27, 29, 32; Col 1, 18, 24.

<sup>316</sup> „Biserica din Laodicea” (Col 4:16), „Biserica din Corint” (1 Cor 1, 2), „Biserica Tesalonicenilor” (1Tes 1, 1), „Biserica din casa (lui Filimon)” (Filim 2).

<sup>317</sup> Fenton John Anthony Hon. *The Christian Ecclesia: A Course of Lectures on the Early History and Early Conceptions of the Ecclesia and Four Sermons*, London: Macmillan, 1897; reprint, 1908, pp. 107-152.

<sup>318</sup> 1 Cor 6, 2; 1 Cor 15, 16; 2 Cor 13, 2; Filip 4, 22; Col 3, 12; Evr 3, 1.

<sup>319</sup> Col 3, 12; 1 Tim 5, 21; 2 Tim 2, 10;

<sup>320</sup> Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1960.

<sup>321</sup> E. Schweizer, *The Church as the Missionary Body of Christ*, *New Testament Studies*, 8, 1961, pp. 1-11. Eckhard J. Schnabel, *Paul the missionary: realities, strategies and methods*, Editor InterVarsity Press, 2008, p. 235; Paul S. Minear, *op.cit.*, p. 171.

una dintre cele mai profunde și mai creative imagini pauline pentru întreaga teologie<sup>322</sup> – nu trebuie înțeleasă în nici un caz simbolic sau analogic, ci ca o realitate concretă. Biserica este trupul lui Hristos, în urma unirii ei organice cu El, viața lui Hristos devine viața Bisericii și a membrilor ei și determină viața lor.<sup>323</sup>

1.5.2.1. *Hristos ca deplinătate*. Sfântul Pavel vorbește despre Hristos ca deplinătate în Epistola către Efeseni și în Epistola către Coloseni. În *Efeseni* 1, 22-23, găsim definirea acesteia: „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-un toți”.

Afirmarea identității Bisericii ca „trup al lui Hristos” conduce implicit la recunoașterea lui Hristos drept Cap al Bisericii<sup>324</sup>, ceea ce înseamnă că Biserica își are atât sursa existenței, cât și modul de existență în Iisus Hristos, așa încât viața Bisericii este însăși viața lui Hristos.<sup>325</sup> Relația dintre Biserică și Hristos, dintre trup și cap se poate înțelege numai în momentul descoperirii sensului expresiei „plinirea Celui ce plinește toate într-un toți (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου)” (*Efes* 1, 23).

Astfel, πλήρωμα desemnează calitatea Bisericii.<sup>326</sup> Substantivul πλήρωμα reprezintă rezultatul acțiunii de împlinire. Dar această deplinătate a Bisericii nu poate fi înțeleasă decât în momentul în care este înțeles izvorul, modul de existență al ei care este Iisus Hristos.

Forma de participiu prezent pasiv<sup>327</sup> a verbului πληρουμένου nu se referă la acțiunea de împlinire a Bisericii, deoarece aceasta este desemnată ca fiind

<sup>322</sup> John Muddiman, *A commentary on the Epistle to the Ephesians*, Editor Continuum International Publishing Group, 2001, p. 93.

<sup>323</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, p. 95.

<sup>324</sup> Clinton E. Arnold, *Jesus Christ: 'Head' of the Church (Colossians and Ephesians)*, în *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 365.

<sup>325</sup> P. Benoit, "Body, Head and Pleroma in the Epistles of the Captivity", E.T. in *Jesus and the Gospel*, II London, 1974, pp. 51-92; R. Yates, „A Re-examination of Ephesians 1:23”, *ExT*83, 1971-72, pp. 146-51; G. Howard, *The Head-Body Metaphor of Ephesians*, NTS20, 1973-74, pp. 350-56.

<sup>326</sup> John Muddiman, *op.cit.*, p. 95.

<sup>327</sup> Ernest Best, *Ephesians*, International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Editor Continuum International Publishing Group, 2004, p. 184; D. P. Leyrer, *Ephesians 1:23, The 'Fullness' of Ascension Comfort*, Wisconsin Lutheran Quarterly 99,

πλήρωμα deplină, nici la Capul Bisericii, întrucât El este însăși plinătatea, ci se referă, după unii cercetători, la lumea întreagă.<sup>328</sup> Astfel, Biserica, aflată în lume, ca deplinătate a lui Hristos, Cap al ei, are menirea, prin Hristos, să aducă lumea la deplinătate.

1.5.2.2. *Zidirea trupului lui Hristos*. Colaborarea membrilor Bisericii pentru „zidirea trupului lui Hristos” (Efes 4,11-15) se face în grade diferite, în măsura participării la Apostolatul și la Preoția lui Hristos. În Biserică, se face distincție între preoția sacramentală și cea universală. Este o distincție de poziție, de misiune și de autoritate între slujitorii hirotoniți și mireni. Aceste slujiri nu se exclud însă, ci se completează și se susțin reciproc. Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, Sfântul Apostol Pavel arată că toți membrii Bisericii, atât cei investiți cu preoția universală, cât și simplii creștini, deținători ai preoției generale, au un rol și o misiune specifică în Biserică.<sup>329</sup>

În Epistola către *Efesenii* 4, 11-12, Sfântul Apostol Pavel precizează: „Și el a dat pe unii (μὲν) apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, la lucrul slujirii εἰς ἔργον διακονίας, la zidirea trupului lui Hristos εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ”).

Sfântul Apostol Pavel, prin precizarea menirilor celor pe care Hristos i-a ales, nu sugerează divizarea Bisericii, ci, dimpotrivă, membrii comunității sunt considerați un singur trup. Particula μὲν arată că Sfântul Apostol Pavel nu dorește, în enumerarea îndatoririlor specifice, să pună slujirile în contradicție<sup>330</sup>, ci să demonstreze că acestea au ca scop misiunea în Biserică. Slujirile urmăresc în Biserică trei direcții: desăvârșirea, diaconia și zidirea Trupului.

Substantivul τὸν καταρτισμὸν este privit de către cercetători în termenii misionari de *pregătire* și de *instruire* a credincioșilor spre desăvârșire.<sup>331</sup>

---

2002, pp. 135–37; Josef Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Biblische Untersuchungen 5; Regensburg, Germany: Pustet, 1970, pp. 114–20; Gregory W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21–33* (BIS 30); Leiden: Brill, 1998, p. 248.

<sup>328</sup> John Muddiman, *op.cit.*, p. 96.

<sup>329</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 166.

<sup>330</sup> Ernest Best, *op.cit.*, p. 389.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 395.

Folosirea prepoziției  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  arată scopul misiunii și al slujirilor în Biserică<sup>332</sup>, spre deosebire de prepoziția  $\epsilon\iota\varsigma$  care arată mijlocul prin care se ajunge la desăvârșirea sfinților.<sup>333</sup> În gândirea paulină, termenul  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ <sup>334</sup> este corelat cu funcțiile pastorale, catehetice și de predicare a Evangheliei (2 Cor 3, 6-8; 4,1; 5,18; Rom 11, 13; Col 4, 17).

Cât privește termenul  $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\nu$ , acesta poate fi înțeles în două feluri: în primul rând, în sens fizic, ca adăugare a membrilor noi la Trupul lui Hristos, iar, în al doilea rând, în sens catehetic, ca instruire și pregătire a credincioșilor.<sup>335</sup> Realitatea zidirii Bisericii lui Hristos este strâns legată de creșterea Bisericii: „Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul” (Efes 2, 21); „Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste.” (Efes 4, 16). Această creștere vine de la Hristos în Trupul Său, înlăturându-se, astfel, orice concepție individualistă, independentă de dobândirea desăvârșirii.

<sup>332</sup> C. Masson, „L'epître de saint Paul aux Ephesiens”, CNT IX, Neuchatel, 1953, p. 192.

<sup>333</sup> Rudolf Schnackenburg, *Ephesians: a commentary*, Editor Continuum International Publishing Group, 1991, p. 183. T. David Gordon, „‘Equipping’ Ministry in Ephesians 4?” , *JETS* 37, 1994, pp. 69–78; John Jefferson Davis, „Ephesians 4:12 Once More: Equipping the Saints for the Work of Ministry?” , *ERT*, 24, 2000, pp. 167–76; John C. O'Neill, „The Work of the Ministry in Ephesians 4:12 and the New Testament”, *ExT*, 112, 2001, pp. 336–40; Sydney H. T. Page, *Whose Ministry? A Re-appraisal of Ephesians 4:12*, NovT47 (2005): 26–46. Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4–6*, AB 34A; New York: Doubleday, 1974, pp. 478–81; Peter Thomas O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 301–305; Hoehner Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, 2002, pp. 548–49.

<sup>334</sup> Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București 1999, p. 162; Marin Stamate, „Noțiunea de *diaconia* la Sfântul Apocostol Pavel”, în *O*, XXVI (1974), nr. 3, p. 478; Antonie Plămădeală, „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană”, în *ST*, XXIV (1972), nr. 5-8, pp. 325-652; Petru Rezuș, „Slujirea ca funcție esențială a Bisericii”, în *O*, XVII (1965), nr. 4, p. 584; Ion Bria, „Slujirea Cuvântului”, în *GB*, XV (1972), nr. 1-2, p. 51; Sofron Vlad, „Principii misionare și sociale în Epistolele Sfântului Apocostol Pavel”, în *ST*, VII (1955), nr. 5-6, p. 287; Magistrand Grigoraș Aurel, „Biserica Slujitoare”, în *O*, XVIII (1966), nr. 2, pp. 222-246.

<sup>335</sup> Ernest Best, *Ephesians: a shorter commentary*, Editor Continuum International Publishing Group, 2003, p. 202.



Responsabilitatea celor sfinți în vederea zidirii Trupului lui Hristos – cel unic (*Efes* 2, 16; 4, 4), care îi unifică pe toți credincioșii – este rezultatul iubirii pe care Biserica o primește de la Hristos cel care pe toate le plinește.

Dacă sursa termenului οἰκοδομῆν din *Efes* 2, 20-22 poate fi găsită în *1 Cor* 3, 9 și este înțeleasă în termenii comunității, sursa termenului οἰκοδομῆν din *Efes* 4, 12 își are fundament în *1 Cor* 14, 1-19, unde credincioșii își folosesc harismele pentru zidirea celorlalți. Procesul de zidire este descris în acest verset 12, în vreme ce rezultatul și finalitatea se descoperă în versetul următor: „Până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos”. Zidirea Trupului lui Hristos se realizează, după Epistola către Corinteni, prin diferitele harisme sau daruri duhovnicești ale întregii comunități.<sup>336</sup>

Astfel, participarea tuturor creștinilor la zidirea Trupului lui Hristos este un imperativ al misiunii pauline.

În acțiunea de zidire a trupului lui Hristos, apostolii, ucenicii și, prin extensie, toți creștinii colaborează cu Dumnezeu pentru „că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem” (*1 Cor* 3, 9). Nu ei sunt cei ce fac să crească trupul lui Hristos, ci Dumnezeu, însă fiecare participă cu lucrarea sa, care rodește pe temelia pusă de Hristos: „Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. Astfel nici cel ce sădește nu e ceva, nici cel ce udă, ci numai Dumnezeu care face să crească. Cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după osteneala sa. Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu. După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelia; iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește; Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos” (*1 Cor* 3, 6-11).

---

<sup>336</sup> *Ibidem*.

### 1.5.3. Varietatea slujirilor în Biserică, darurile duhovnicești (τῶν πνευματικῶν) ale tuturor credincioșilor (1 Cor 12)

Sfântul Apostol Pavel vorbește în 1 Cor 12 despre darurile duhovnicești pe care le primesc creștinii<sup>337</sup>, subliniind, totodată, și importanța acestora în cadrul misiunii. Cu toate că τῶν πνευματικῶν sunt daruri primite de credincioși în parte, ele nu au o finalitate egocentrică, ci sunt îndreptate spre zidirea Trupului lui Hristos, spre toți credincioșii.<sup>338</sup> Deși τῶν πνευματικῶν sunt oferite gratuit de către Dumnezeu, nu se exclude lucrarea personală a credinciosului, și, cu toate că darurile sunt diferite, ele au un singur izvor – Iisus Hristos – și o singură menire misionară – zidirea trupului lui Hristos.

Ceea ce vom încerca să urmărim în aceste pasaje este legătura indisolubilă dintre diversitatea darurilor duhovnicești în unitatea trupului eclesial, asumarea acestor daruri în scopul misiunii credincioșilor, și misiunea credincioșilor ca zidire a Trupului lui Hristos.

1.5.3.1. *Diversitatea și unitatea în Biserică, sursă a misiunii tuturor creștinilor.* Discursul paulin din acest capitol începe prin evidențierea uneia dintre cele mai profunde probleme teologice: diversitatea și unitatea raportate la însăși Ființa divină. Imaginea trinitară<sup>339</sup> a lui Dumnezeu slujește ca model pentru Biserică.<sup>340</sup> Unitatea lui Dumnezeu nu presupune uniformitatea darurilor, ci, dimpotrivă, unicitatea lui Dumnezeu este izvorul diversității în Biserică. În 1 Cor 12, 4-6, Sfântul Apostol Pavel spune: „Darurile sunt felurite, dar Același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar Același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este Același Dumnezeu care lucrează toate în toți” (Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ

<sup>337</sup> Gordon D. Fee, *op.cit.*, p. 576; Anthony C. Thiselton, *op.cit.*, p. 910; Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, 2008, p. 454; Daniel J. Harrington, Raymond R Collins, *First Corinthians*, Sacra Pagina Series, Volume 7, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, pp. 446-447; Richard Horsley, *Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1998, p. 167.

<sup>338</sup> Craig S. Keener, *1-2 Corinthians*, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 100.

<sup>339</sup> Gordon Fee, *op. cit.*, p. 587.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 583.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

αὐτὸς κύριος·καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.)

Ideea de diversitate este sugerată și cu ajutorul termenilor Διαιρέσεις, χαρισμάτων, διακονιῶν și ἐνεργημάτων. Unitatea, pe de altă parte, este sugerată prin τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ δὲ αὐτὸς θεός. Legătura dintre unitate și diversitate este subliniată prin structura ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Substantivul διαιρέσεις, corelat cu verbul διαιρέω din v. 11 arată că sursa acestui raport este persoana Duhului Sfânt. Unii comentatori consideră că acest termen este folosit de Sfântul Apostol Pavel ca antonim al cuvântului ἄλρεσις din 1 Cor 11, 19.<sup>341</sup> Dacă, pe de o parte, ἄλρεσις este sursa și motivul dezbinării în Biserică, iar, pe de altă parte, διαιρέσεις este izvorul rămânerii și înțelegerii unității, idee dezvoltată în continuare de Sfântul Apostol Pavel, versetele 12-26 explică raportul dintre unitate și diversitate ca o necesitate ontologică, din prisma realității Bisericii ca trup al lui Hristos.

În ceea ce privește raportul dintre diversitate și unitate, termenul χαρισμάτων reflectă sursa darurilor duhovnicești, persoana Duhului Sfânt, διακονιῶν se referă la modul în care acestea se concretizează prin slujirea unui singur Domn, iar termenul ἐνεργημάτων indică rezultatul acestora și efectul lor, nicio lucrare a omului neputând fi despărțită de Dumnezeu Tatăl.<sup>342</sup> Comunitatea creștinilor care primesc πνεῦμα devine modul de manifestare și locul prezenței realității divine în lume, prin χαρισμάτων<sup>343</sup>, iar, în momentul primirii κύριος, aceasta devine o comunitate lucrătoare și misionară pentru a activa darurile primite prin διακονιῶν, iar, în final, θεός oferă manifestarea reală în acțiuni ἐνεργημάτων a darurilor duhovnicești primite pentru zidirea Bisericii. Nu putem gândi, așadar, diversitatea fără unitate, dar nici unitatea în afara diversității.

Toate darurile duhovnicești (v. 8-10) sunt oferite de Dumnezeu, care le împarte. Sfântul Apostol Pavel nu dorește să evidențieze faptul că

---

<sup>341</sup> R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15*, Grand Rapids, 1984, pp. 12-13.

<sup>342</sup> Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces, A Commentary on I Corinthians 12-14*, ET, Grand Rapids, 1967, pp. 20-21; G. G. Findlay, *St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, EGT, Grand Rapids, 1961, p. 887; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Philadelphia, 1975, p. 411, nota 51.

<sup>343</sup> Joseph A. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 463.

Dumnezeu îi alege pe unii în detrimentul altora, ci că darurile sunt destinate tuturor credincioșilor, care, prin Taina Botezului, devin mădulare sau membri ai unității trupului lui Hristos<sup>344</sup> prin sfânta Euharistie, întrucât toți de la un Duh ne-am adăpat πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν<sup>345</sup>, iar această unitate se permanentizează în comunitate.

Viața personală a creștinului este influențată și influențează viața comunității. Fiecare trăiește starea altuia, ia asupra sa povara semenului: „Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos” (Gal 4, 2).<sup>346</sup> Astfel, fiecare membru al Bisericii contribuie potrivit „darului” său la zidirea trupului lui Hristos – Biserica.<sup>347</sup> Fiecare membru al comunității, slujind potrivit chemării lui își are aportul său pentru întreaga Biserică, după cum, la rândul lui, se împărtășește de ceea ce realizează toți membrii Bisericii la un loc. Pe de o parte, ca persoană, dă comunității, iar pe de altă parte, ia din această comunitate.<sup>348</sup>

1.5.3.2. *Orientarea eshatologică a zidirii „trupului lui Hristos”*. Lucrarea de zidire a trupului lui Hristos, în care creștinii colaborează cu Dumnezeu, este orientată eshatologic. De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate istorică, orientată spre împărăția eshatologică „Cetățenia noastră este în ceruri” (Filip 3, 20), spune Apostolul, deoarece creștinii nu au în istorie „cetate stătătoare” (Evr 13, 14). Biserica este comuniunea de viață și iubire a lui Dumnezeu – Sfânta Treime cu oamenii, prin Hristos, în Duhul Sfânt (In 17, 21-23). Biserica istorică este chemată să reproducă, în viața ei, această comuniune trinitară și unitară a lui Dumnezeu. Ea este comunitatea umană care trăiește din comuniunea divină a Sfintei Treimi. De aceea, întreaga ei misiune este orientată în această direcție.<sup>349</sup> Aici se arată și motivul pentru

<sup>344</sup> „... noi ne-am botezat nu ca să facem trupuri osebite, ci ca toți să păstrăm cea mai mare desăvârșire a unui singur trup, adică toți să fim un trup, pentru aceasta ne-am botezat.” Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, trad. PS Teodosie Atanasie, Editura Sophia, București, 2005, p. 314.

<sup>345</sup> Richard Pratt, *I & II Corinthians, New Testament Commentary*, Ed. Holman Reference, Nashville, Tennessee, 2000, p. 218, Sf. Ioan Gură de Aur, *op.cit.*, p. 314.

<sup>346</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 188.

<sup>347</sup> Idem. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, pp. 87-88; Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, pp. 124-125.

<sup>348</sup> Antonie Plămădeală, *art.cit.*, p. 374.

<sup>349</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 128.

care vocația omului este una misionară. El mărturisește împlinirea eshatologică a creației și încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu. Dacă activitatea misionară a omului nu ar viza acest lucru, ea nu s-ar deosebi cu nimic de orice alt activism social pozitiv, de altfel, dar orientat doar pe orizontală: „fără unitatea prealabilă în numele lui Hristos, o comunitate de credincioși ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar nu o Biserică”<sup>350</sup>, iar membrii acestei organizații, persoane ce oferă asistență socială și religioasă, dar niciodată misionari. Prin urmare, vocația misionară a omului se împlinește atunci când, printr-o activitate sinergică a omului cu Dumnezeu, este vestită lumii mântuirea în Iisus Hristos și venirea Împărăției lui Dumnezeu, care se manifestă acum și aici ca anticipare în Biserică.<sup>351</sup>

Așadar, teologia biblică a Noului Testament revelează faptul că trimiterea lui Hristos în lume trebuia continuată în istorie. După Înălțarea Lui cu trupul la cer, sfinții Apostoli au fost mențiți să-i continue opera de slujire. Apostolii au fost aleși, investiți cu misiunea de slujire și trimiși s-o propovăduiască pretutindeni. Scrierile Evangheliștilor și epistolele Sfântului Apostol Pavel surprind această misiune, făcând referire nu doar la misiunea propriu-zisă a sfinților Apostoli, ci și la vocația apostolică a tuturor oamenilor.

Prin trimiterea la misiune, se asigură permanentizarea prezenței lui Hristos și a slujirii Sale în lume, iar Apostolii sunt înscrși în planul lui Dumnezeu de mântuire: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi” (*In* 20, 21). Textul trebuie înțeles nu numai ca încredințare a unei misiuni exterioare – acesta fiind doar unul dintre elementele ce alcătuiesc trimiterea –, ci presupune investirea cu o autoritate, autoritate prin care „Mesia își transmite slujirea în viața slujitorilor Săi. Viața Sa se reproduce în viața lor, așa că și ei sunt slujitori”<sup>352</sup>. Sfinții Apostoli și urmașii acestora nu au autoritate proprie, ci doar autoritatea trimiterii, fiind slujitorii și solii Celui ce i-a trimis. De aceea, atunci când dăruiesc, dau din ceea ce au primit în dar, de la Hristos.

---

<sup>350</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 345.

<sup>351</sup> Vezi mai multe despre relația dintre Biserică și Împărăția lui Dumnezeu la: Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 93-133; David J. Bosch, *op.cit.*, p. 141.

<sup>352</sup> Anthony Tyrrell Hanson, *The church of the servant*, SCM Press, 1962, p. 60.

În lucrarea lor, sunt îmbrăcați cu putere de sus (*Lc 24, 49; FA 1, 8*), sunt conduși și ocrotiți de Duhul Sfânt. Sunt trimiși pentru că au fost martori ai lucrărilor lui Hristos (*Lc 24, 48; FA 10, 41*), iar, mai târziu, martiri pentru Acesta (*FA 22, 20*). Din acest motiv, Crucea apare ca paradigma adevăratei calități de ucenic (*Mc 8, 34*) și caracteristică fundamentală a vocației misionare a omului. Asumarea Crucii implică faptul că acela care-l urmează pe Hristos a înțeles ce trebuie să facă: „să se lepede de sine” (*Mc 8, 34*), să-L primească pe Hristos cel jertfit, înviat și înălțat prin Care „se face tuturor toate” (*1 Cor 9, 22*); să „rabde toate pentru alții” (*2 Tim 2, 10*) și să-și împlinească slujba cu prețul vieții sale (*FA 20, 24*) „vărsând sângele pentru jertfa și slujirea credinței” (*Filip 2, 17*).

Atunci când Iisus pronunță cuvintele trimiterii și stabilește cu cei ce i-a trimis o relație ontologică, îi are în vedere în primul rând pe Apostoli (*In 20, 21*), însă îndată după aceea lărgeste această relație: „Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una” (*In 17, 20-21*). Apostolii sunt trimiși în lume (*In 20, 21; 17, 18*) pentru a săvârși o extindere a iubirii divine, să cheme toate neamurile la credință (*Mt 28, 19*) pentru a le restaura în unitate și iubire. Cei cărora le-a fost descoperită taina împărăției (*Mc 4, 10*) vestesc împărăția lui Dumnezeu (*Mt 10, 7-8*) în lume.

Trimiși să ducă mai departe mesajul lui Hristos, să facă ucenici, să propovăduiască, să învețe și să mărturisească (*Mt 10, 7, 27; 28, 20; Mc 16, 15; Lc 9, 1 ș.u.*), ei sunt chemați, în același timp, să lumineze prin faptele lor viața lumii (*Mt 5, 16*).



## 2. Repere patristice ale misiunii

---

Sfântul Apostol Pavel vorbește despre diversitatea slujirilor în Biserică, dar nu-și propune să precizeze limitele în care aceste slujiri se pun în practică în Biserică. Chiar dacă distincțiile nu sunt precizate, suntem de părere că, în comunitățile pauline, în practica cotidiană, acestea existau. Poziția noastră se sprijină pe ceea ce știm despre viața Bisericii primare, așa cum se desfășura ea în cadrul comunităților cărora le-au fost adresate epistolele pauline. Prin urmare, ne vom opri, în continuare, la scrierile Părinților Apostolici, în care eclesiologia paulină este reflectată, și vom face o scurtă trecere în revistă a antropologiei Sfinților Părinți Capodocieni Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa<sup>1</sup>, dar și a Sfântului Maxim Mărturisitorul<sup>2</sup>, referindu-ne doar la calitatea generică a omului de stăpân al creației, la cea de „mediator” între istorie și eshaton<sup>3</sup>, pentru a ajunge, în cele din urmă, la teologia slujirii, ca manifestare concretă a vocației misionare a creștinilor, în special a laicilor, așa cum este ea reflectată în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur.

---

<sup>1</sup> A se vedea învățătura patristică despre chipul lui Dumnezeu în om și menirea lui originară care, alături de interpretarea păcatului originar și învățătura despre răscumpărare, face posibilă înțelegerea învățăturii despre mântuire în teologia răsăriteană la: John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian thought*, St Vladimir's Seminary Press, 1975, pp. 117-129.

<sup>2</sup> A se vedea evaluarea dimensiunii cosmice a mântuirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul la: *Ibidem*, pp. 131-145.

<sup>3</sup> A se vedea consecințele teologiei cosmice asupra naturii umane la: Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, 1996, pp. 63-80.



## 2.1. Rolul și responsabilitatea creștinilor în Biserică după scrierile Părinților Apostolici

Creștinii primului veac trăiau în așteptarea celei de a doua veniri a Mântuitorului Iisus Hristos. Acțiunile membrilor primelor comunități creștine aveau un caracter misionar implicit, decurgând, în mod natural, din faptele credinței. Nu putem crede că porunca Mântuitorului de a propovădui Evanghelia la toată făptura era înțeleasă ca o necesitate a asumării unui activism misionar explicit, determinat de pretenția universalizării Evangheliei în spații geografice noi, ci, mai curând, că misiunea Bisericii se identifică, de fapt, cu viața firească a comunității eclesiale. Primii creștini sunt descriși în *Faptele Apostolilor* ducându-și viața într-o fraternitate și o comunitate deplină, inclusiv a bunurilor materiale, fără bariere sociale, economice, culturale etc. O astfel de comunitate exercită o atracție harismatică care face ca numărul creștinilor să se înmulțească zi de zi.

Magnetismul primelor comunități creștine se datora faptului că, în acestea, prin lucrarea harului Duhului Sfânt, omul își recapătă adevărata demnitate. Omul își regăsește sensul vieții și bucuria de a întâlni Adevărul. Odată intrat în comunitatea eclesială prin Sfintele Taine, omul este consacrat pentru veșnicie slujirii Adevărului întrupat în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. În aceste comunități

„toți sunt sfinți, toți sunt preoți (*hieriei*) — spre deosebire de evrei, unde preoția era ereditară și rezervată exclusiv descendenților tribului lui Levi —, toți sunt clerici în sensul originar al termenului de comoștenitori (*kleronomoi*) ai lui Hristos și popor sfânt (*kleros*) pus de o parte pentru Dumnezeu și marcat cu pecetea Duhului sfințeniei. Toți sunt liturghi prin Botez participând la cultul în Duh și Adevăr celebrat de Unicul Arhiereu, Hristos Cel Răstignit și înălțat.”<sup>4</sup>

Dacă toți creștinii sunt una, nu toți fac însă același lucru. În diversitatea slujirilor, se poate identifica lucrarea misionară specifică diferiților membri ai comunității creștine. În Biserica primară, existau o mulțime de harisme și de funcții diverse, dar complementare. Pe lângă cei doisprezece Apostoli,

---

<sup>4</sup> Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, p. 266.

se întâlnesc și episcopi, prezbiteri, diaconi, profeți, dascăli, evangheliști, taumaturgi etc. Femeile joacă un rol important, fără a avea însă un statut și un titlu special: mironosițele, Priscilla, colaboratoarea lui Pavel (*Rom* 16, 3; cf. *FA* 18; *1 Cor* 16, 19), diaconița Febe din Kenchreea (*Rom* 16, 1), fiicele diaconului Filip (care nu învață în biserică, dar profetesc) (*FA* 21, 9), văduvele (*FA* 9, 39), descrise pe larg în Epistolele pastorale.

Toate acestea reflectă o situație deja diferită față de comunitățile inițiale, schimbare produsă de trecerea de la comunitatea eshatologică la una istorică, confruntată cu „problemele instalării în durată, ale transmiterii identității, coeziunii și ordinii locale”. Odată cu trecerea de la itineranță la sedentaritate și cu dispariția profeților, comunitățile se grupează în jurul locuitorilor și apoi al succesorilor apostolilor absenți: prezbiterii-episcopi înconjurați de diaconi, primii prezidând cultul și distribuind Euharistia, iar ceilalți gestionând și distribuind ofrandele comunității — poziții și slujiri rezervate acum explicit bărbaților.<sup>5</sup> Constatăm astfel că, încă din această perioadă, se poate vorbi despre o misiune specifică a celor care se vor numi mai târziu laici.

Aducând în discuție limitele și responsabilitățile specifice ale creștinilor în interiorul corpului eclesial, ne vom opri asupra câtorva nuanțări ale fenomenului reprezentat de apariția laicului în Biserică.

Apariția laicului în Biserică a fost plasată, se pare, la începutul secolului I<sup>6</sup>, identificarea acestei „structuri” în Biserică fiind, într-o mare măsură, asociată fenomenului clericalizării și laicizării. Potrivit părintelui Ioan Ică jr, în Biserică a existat un proces de „progresivă și simultană clericalizare și laicizare [...] desfășurat în mai multe faze, primele etape putând fi urmărite deja în Noul Testament”<sup>7</sup>. Nu intenționăm să facem o

<sup>5</sup> *Ibidem* I, p. 266.

<sup>6</sup> Alexandre Faivre, *The emergence of the laity in the early church*, Paulist Press, 1990, p. 15; Peter C. Phan, *The Laity in the Early Church. Building Blocks for a Theology of Laity*, Universitatea Catolică din America, <http://members.cox.net/vientrietdao/bao/cho4.html>, accesat la 14 iunie 2010.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Părintele profesor urmărește argumentația lui Alexandre Faivre din *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris, 1984, în limba engleză: *The emergence of the laity in the early church*, dar și din *Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus cléricale*, Éditions Beauchesne, 1977; Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 265.

cercetare amănunțită a fenomenului clericalizării și laicizării. Cert este că se confirmă existența, în Biserica primară, a două grupuri distincte, clerici și laici, chiar dacă al doilea termen nu se regăsește în Sfânta Scriptură. Clericalizarea și laicizarea presupune o ruptură nefirească a armoniei ce exista între sacerdoți și ceilalți creștini, dar nu înseamnă că o distincție n-ar fi existat înainte de apariția lor. Fenomenul simultan al clericalizării și laicizării mai implica și o anumită ierarhizare a celor două „clase”. Ierarhizarea despre care vorbim nu s-ar fi întâmplat dacă nu ar fi existat o distincție clară între cler și credincioși.

Prin urmare, cu toate că Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre diversitatea slujirilor, nu precizează care slujiri sunt pentru toți creștinii și care sunt atribuite preoților, suntem de părere că, în viața comunităților eclesiale, aceste distincții existau.

Scrierile Părinților Apostolici vin în sprijinul ideii enunțate mai sus. În Didahia, care datează de la mijlocul secolului întâi<sup>8</sup>, găsim referiri la diferitele *slujiri* din Biserică. Capitolele XI-XV vorbesc despre ierarhia bisericească, ierarhia itinerantă și ierarhia stabilă. Ierarhia itinerantă este alcătuită din apostoli, profeți și învățători. Aceștia trebuie să fie respectați și primiți ca Domnul; nu trebuie să rămână într-un loc mai mult de două zile, iar când pleacă să nu ia decât pâine; profeților li se îngăduie să aducă la Euharistie rugăciuni de mulțumire câte vor, pentru că sunt arhierii credincioșilor; profeții împreună cu învățătorii au dreptul la pârgă.<sup>9</sup> Ierarhia stabilă — episcopii și diaconii — este aleasă de comunitatea creștinilor. Didahia îndeamnă hotărât: „Hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blânzi, neiuitori de argint, adevărați și încercați; că și ei îndeplinesc slujirea profeților și dascălilor.”<sup>10</sup> Despre

---

<sup>8</sup> Cf. Dumitru Fecioru, timpul compunerii Didahiei este mijlocul secolului întâi, deși unii critici o văd compusă cu mult mai târziu, chiar în preajma anilor 160 sau 180. J.-P. Audet propune anii 50-70, pentru că în Didahie ne găsim în timpul slujirii apostolilor, profeților și învățătorilor, așa cum se vede și în Faptele Apostolilor și în Epistolele pauline și pentru că Didahia este contemporană cu Evangheliile lui Matei și Luca, pe care le folosește din plin (*Introducere la Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. PSB, vol.1, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 20).

<sup>9</sup> *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XI, 1-7, p. 30.

<sup>10</sup> *Ibidem*, XV, 1, p. 31.

preoți nu se face mențiune; dar, cu siguranță, prin episcop se înțelegea atât episcopul, cât și preotul, la fel ca în textele noutestamentare.<sup>11</sup>

Textul îi amintește pe apostoli, profeți, învățători, episcopi și diaconi, fără a face referire la ceilalți membri ai comunității eclesiale, vorbind astfel despre diversitatea slujirilor în zidirea Bisericii. Acestea sunt indispensabile și, de aceea, autorul îi îndeamnă pe cei cărora le scrie să-și aleagă slujitori care îndeplinesc aceste funcții. Alegerea episcopilor și a diaconilor de către comunitatea creștină apare ca fiind primul prerogativ atribuit tuturor membrilor comunității creștine sau prima responsabilitate pe care trebuie să și-o asume pentru a se împărtăși de harul divin mântuitor.

Sfântul Clement Romanul, scriindu-le corintenilor care s-au răzvrătit împotriva ordinii clericale, împotriva celor care „au fost puși episcopi de apostoli sau, între timp, de alți bărbați vrednici, cu aprobarea întregii Biserici”<sup>12</sup>, folosește, pentru prima dată, expresia *anthropos laikos* în sensul de membri ai Poporului ales al Israelului vechi, dar care exercită și ei o *leitourgia* specifică în comunitatea văzută ca trup.

„Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici. [...] Fiecare dintre noi, fraților, să caute, cu cucernicie, ca în propriul său rang să fie bineplăcut lui Dumnezeu, având conștiința curată și nedepășind canonul rânduit slujirii lui.”<sup>13</sup>

Aici, raportul dintre laici și clerici este prezentat prin analogie cu relațiile stabilite în armată, unde fiecare în locul său îndeplinește cele poruncite de împărat și de conducători. Cu toate acestea, cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari, existând o legătură între toți și fiind de folos unul altuia.<sup>14</sup> Misiunea care revine astfel laicului este limitată și dependentă de clerul conducător, dar, în același timp, necesară funcționării strategice a organismului eclesial.

<sup>11</sup> Pr. Dumitru Fecioru, *Introducere la Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. PSB, vol.1, p. 21.

<sup>12</sup> Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni (I)*, XLIV, 3-5, în coll. PSB, vol.1, p. 69.

<sup>13</sup> *Ibidem*, XLI, 1, p. 67.

<sup>14</sup> *Ibidem*, XXXVII, 1-5, p. 65.

Responsabilitățile care le revin laicilor în trupul comunitar viu sunt cele rânduite prin harisma fiecărui credincios.

„Cel tare să se îngrijească de cel slab, iar cel slab să respecte pe cel tare, bogatul să ajute pe sărac, iar săracul să mulțumească lui Dumnezeu, că i-a dat să-și împlinească prin cel bogat lipsa lui. Înțeleptul să-și arate înțelepciunea lui, nu în vorbe, ci în fapte bune. Cel smerit să nu dea mărturie el despre el însuși, ci să lase ca altul să dea mărturie despre el. Cel curat cu trupul să nu se mândrească, știind că altul este cel ce i-a dat înfrânarea.”<sup>15</sup>

Relațiile dintre membrii Bisericii reprezintă expresia firească a unui organism comunitar, în care darurile sunt împărțite, iar devenirea fiecărui creștin depinde de înmulțirea darului prin raportare la celălalt. În această relație, misiunea personală a credincioșilor este aceea de a căuta să facă, din calitățile individuale, virtuți comunitare, prin care cel ce le posedă se desăvârșește numai prin ceilalți, iar comunitatea, în ansamblul ei, se zidește dinăuntru ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu.

La Sfântul Ignatie Teoforul, în scrisorile căruia găsim prima atestare clară a formei de conducere a Bisericii de către triada episcop-prezbiteri-diaconi și prima afirmare sistematică a ceea ce face dintr-un grup de creștini o societate cu o formă de organizare și cultură distincte<sup>16</sup>, clerul și laicii participă la misiunea apostolică a Bisericii, cei din urmă fiind numiți pentru prima dată în literatura patristică „purători de Dumnezeu”<sup>17</sup> și „purători de Hristos”<sup>18</sup>, *Theophori* și *Hristophori*.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, XXXVIII, 1-3, p. 66.

<sup>16</sup> Vezi opinia lui Allen Brent privind procesul de transformare culturală care a contribuit la înțelegerea noțiunii de ordine în Biserică și de reprezentare a acesteia în persoana episcopatului la Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 271-277. Pentru mai multe lămuriri cu privire la influențele ordinii imperiale și ale culturii profane asupra organizării ierarhiei bisericești în epoca primară vezi: Allen Brent, *Cultural episcopacy and ecumenism: representative ministry in church history from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with special reference to contemporary ecumenism*, Brill, 1992, Idem, *The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*, BRILL, 1999, Idem, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: a study of an early Christian transformation of pagan culture*, Mohr Siebeck, Idem, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, T&T CLARK PUBL, 2009, Idem, *Political History of Early Christianity*, Continuum Intl Pub Group, 2009.

<sup>17</sup> Vezi interpretarea apelativului de *Theophoros* ca imitarea contraculturală a purtătorilor imaginii imperiale (*sebastophoroi*) la Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 269.

<sup>18</sup> Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IX, 1-2, în coll. PSB, vol.1, p. 160.

În virtutea hirotoniei, episcopii, care sunt chipul lui Dumnezeu-Tatăl, și preoții, care sunt chip al soborului apostolilor,<sup>19</sup> au datoria de a-i învăța credința pe ceilalți. Episcopul este comparat cu străjerul, care are obligația de a anunța și de a păzi cuvântul lui Dumnezeu: „Pe zidurile Tale, Ierusalime, am pus străjeri, care nu vor tăcea nici zi, nici noapte. Voi care aduceți aminte Domnului de făgăduințele Lui, să nu aveți odihnă” (Is 62, 6). El este în același timp gardian și vestitor: „Fiul omului! Iată, te-am pus străjer al casei lui Israel. Vei asculta deci cuvântul ce-mi va ieși din gură și-l vei vesti ca din partea Mea” (Iez 3, 17).

„Dependența” credincioșilor de episcop, în toate lucrările pe care le întreprind, este după chipul unirii Fiului cu Tatăl.<sup>20</sup> Astfel, nu se poate vorbi despre existența unor relații de subordonare între clerici și laici. Viața comunităților primare respiră după chipul vieții intratrinitare. În această formă de existență, membrii comunității creștine sunt cu toții angrenați în lucrarea de sfințire și de desăvârșire personală, ascultarea laicilor de membrii clerului fiind o dovadă a dragostei creștine, care, pentru păgâni, este o *lectio evangelica*.

„De asemenea, toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe sobor al lui Dumnezeu și ca adunare a Apostolilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică. Sunt convins că despre acestea și voi gândiți la fel. Dovada dragostei voastre am primit-o și o am cu mine în episcopul vostru, al cărui fel de purtare este mare lecție, iar blândețea lui, putere; socot că și păgânii îl respectă.”<sup>21</sup>

Obligativitatea tuturor credincioșilor de a urma pe episcop este după chipul în care urmează Iisus Hristos pe Tatăl, ascultarea acestora de preoți este asemenea ascultării de Apostoli, iar respectul cuvenit diaconilor este similar respectului acordat poruncilor lui Dumnezeu. Sfântul Ignatie își continuă îndemnul adresat comunității din Smirna în felul următor:

<sup>19</sup> Sf. Ignatie, *Către Tralieni*, III, 1-3, în coll. *PSB*, vol.1, p. 171; *Către Magnezieni*, III, IV, V, VI, VII, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 165-167; *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

<sup>20</sup> Idem, *Către Magnezieni*, III, IV, V, VI, VII, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 165-167.

<sup>21</sup> Idem, *Către Tralieni*, III, 1-3, în coll. *PSB*, vol.1, p. 171.

„Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat.”<sup>22</sup>

Scriind aceleiași comunități conduse de Policarp, Sfântul Ignatie îndeamnă:

„Ascultați pe episcop ca și Dumnezeu să vă asculte pe voi. Sufletul meu îmi pun pentru cei care se supun episcopului, preoților, diaconilor. Să facă Dumnezeu ca, împreună cu ei, să am și eu parte de Dumnezeu. Osteniți-vă unii împreună cu alții, luptați împreună, alergați împreună, suferiți împreună, dormiți și deșteptați-vă ca economi, ca stăpâni și slujitori ai lui Dumnezeu. Căutați să plăceți Celui în a Cărui oaste sunteți, de la Care și plata o primiți. Să nu fie găsit careva dezertor. Botezul vostru să vă rămână arme, credința coif, dragostea sulită, iar răbdarea armură; faptele bune să fie depozitele voastre, ca să vă primiți, după vrednicie, plata voastră. Fiți îndelung răbdători, cu bunătate unii cu alții, precum este și Dumnezeu cu voi. Facă Dumnezeu să mă bucur pururea de voi!”<sup>23</sup>

Câteva elemente trebuie subliniate în textele Sfântului Ignatie pentru o mai bună lămurire a poziției și, respectiv, a misiunii și responsabilității creștinilor în lume, așa cum erau ele percepute în epoca primară.

Prin viața sa, prin Botez și prin Euharistie, Biserica primară trăia într-o teocrație absolută. Întreaga Sa lucrare desfășurată în istorie, dar și în cultul divin săvârșit pe pământ este chipul vieții dumnezeiești intratrinitare și al cultului ceresc condus de Unicul Preot, Iisus Hristos. Datorită acestei poziții pe care o deține Hristos în cult și, în special, în cultul euharistic, El concentrează în Sine Biserica universală<sup>24</sup> și toate formele de slujire a membrilor ei. Relația lui Hristos cu Biserica Sa este una paradoxală<sup>25</sup>. După cum El este preaslăvit în ceruri și, în același timp, prezent pe pământ și în Euharistie, transformând starea pământească într-o stare cerească, tot așa

---

<sup>22</sup> Idem, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

<sup>23</sup> Idem, *Către Policarp*, VI, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 189.

<sup>24</sup> Idem, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

<sup>25</sup> Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 70.

paradoxul relației dintre Hristos și Biserică se extinde la diferitele forme ale slujirii. În același mod în care cultul ceresc este reprezentat cu adevărat tipologic în Euharistia de pe pământ, tot așa și autoritatea lui Hristos este reflectată în slujitorii Bisericii.<sup>26</sup> În mod asemănător, putem înțelege calitatea episcopului de chip al Tatălui, a preoților de chip al Apostolilor, pe cea a diaconilor de chip al poruncii lui Dumnezeu, iar pe cea a celorlalți membri a comunității creștine de „purători de Dumnezeu și purători de temple și purători de Hristos și purători de cele sfinte”.<sup>27</sup>

În opinia mitropolitului Ioannis Zizioulas, în toate aceste slujiri, se exprimă autoritatea lui Hristos care are un caracter divino-uman. Datorită Euharistiei, socotită *bună* când este săvârșită de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit<sup>28</sup>, au luat ființă diferitele „trepte” în Biserică și au stabilit legea și rânduiala ei ca pe o realitate strict hristocentrică.<sup>29</sup>

„Cu toate că Hristos a fost identificat cu întreaga Biserică, care este trupul Său și deci *toți* membrii Bisericii erau «părtași ai lui Hristos» (Evr 3, 14), puterile sau slujirile lui Hristos nu erau exprimate prin *toți* acești membri, ci numai prin unii. Prin urmare, Hristos era privit ca «Apostolul», dar aceasta nu înseamnă că în Trupul Său *toți* erau apostoli (1 Cor 12, 29). Hristos era «Învățătorul», dar în Biserică nu au fost «mulți învățători» (1 Cor 12, 29 și Iac 3,1). Era Diaconul, dar această slujire a Sa a fost exprimată într-o treaptă particulară, care a primit o harismă specială pentru aceasta (FA 6, 16). Aceasta s-a întâmplat în toate slujirile lui Hristos, care sunt mistic reflectate în Biserică.”<sup>30</sup>

Pornind de la aceste considerații, constatăm că misiunea laicilor nu este fracturată de misiunea întregii comunități, datorită diversității slujirilor pe care le întâlnim în Biserică. Slujirile sunt complementare și, mai mult, sunt de o importanță vitală pentru întregul corp eclezial.

Aceeași interpretare tipologică, cu referire la cele trei trepte sacerdotale prezente în scrierile Sfântului Ignatie, o întâlnim și la Ioan Ică jr. În opinia teologului român, adevăratul sens al reprezentării tipologice la Sfântul

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>27</sup> Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IX, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 160.

<sup>28</sup> *Idem*, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

<sup>29</sup> Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, p. 71.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 72.



Ignatie nu se rezumă doar la cele trei slujiri ale sacerdoților în detrimentul unor laici diferiți de ei. Acestea (slujirile) reprezintă/*tipifică* experiența întregii Biserici în procesul de mântuire și unire cu Dumnezeu și întreolaltă în fața puterilor demonice active în lume<sup>31</sup>, încât cei pe care îi numim noi astăzi generic laici, sunt icoanele vii „ale darurilor și harismelor comunităților lor.”<sup>32</sup>

Avem de a face cu un fel de reprezentare „corporatistă” prin care, în persoana episcopului, este reprezentată întreaga comunitate de credincioși, iar fiecare credincios în parte este icoană a harismelor comunității în care slujește. De altfel, Sfântul Ignatie întărește credința conform căreia slujirea episcopului este a întregii comunități<sup>33</sup> și pentru comunitate. Accepțiunea că episcopul este episcop pentru sine, fără legătură cu comunitatea de credincioși, este străină de forma de organizare a Bisericii primare, așa cum și astăzi este străină de duhul Bisericii. Între membrii comunității de credincioși exista o armonie/simfonie<sup>34</sup>:

„De aceea și voi trebuie să mergeți împreună cu voința episcopului, lucru pe care îl și faceți. Că venerabila voastră preoțime, vrednică de Dumnezeu, este așa de unită cu episcopul ca și coardele cu chitara. De aceea este cântat Iisus Hristos în unirea voastră și în armonioasa voastră dragoste. Fiecare din voi deci să fiți un cor; și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului Său. Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu.”<sup>35</sup>

Simfonia dintre cler și laici despre care vorbește Sfântul Ignatie subliniază, și de această dată, caracterul sinergic al acțiunilor membrilor comunității creștine. Distanța dintre sacerdoții consacrați slujirii liturgice și ceilalți

---

<sup>31</sup> „Sânguiți-vă, dar, să vă adunați mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu și spre slava Lui. Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței voastre se risipește prăpădul lui. Nimic nu-i mai bun ca pacea, în care încetează orice război al celor cerești și pământești.” (Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IV, 1-2, pp. 158-159.

<sup>32</sup> Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 273-274.

<sup>33</sup> Sf. Ignatie, *Către Filadelfieni*, III, 1, în coll. *PSB*, vol.1, p. 178.

<sup>34</sup> Vezi traducerea părintelui Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 427; *Pros Ephesious*, în coll. *Sources Chretiennes*, vol. 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Ed. Du Cerf, Paris, 1958, V, 1-2, p. 72.

<sup>35</sup> Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IV, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 158-159.

creștini nu este specifică scrierilor ignatiene. În consecință, lucrarea misionară în care erau antrenați laicii era lucrarea misionară a întregii Biserici. Bineînțeles, aceasta nu însemna, după cum am văzut, că ar fi existat o dezordine a lucrărilor harismatice în Biserică. Sfântul Ignatie, cunoscător al învățăturii Sfântului Pavel despre Biserică, îi numește pe creștini mădulare ale trupului lui Hristos. Această calitate presupune înzestrarea cu un rol sau o slujire specială în Biserică, pe care creștinul trebuie să o pună în slujba comunității.

Și totuși, în scrierile Sfântului Ignatie se subliniază existența unei diferențe importante pentru înțelegerea misiunii Bisericii în lume. Și anume diferența între poporul lui Dumnezeu și celelalte popoare păgâne. Biserica lui Hristos este „societatea” aleasă și sfințită, în care nu se poate vorbi despre separatism sau acțiuni individuale, ci despre o singură lucrare sau o singură misiune, aceea a Bisericii lui Hristos în lume. În același timp, comunitatea eclesială se deosebește de lume prin unicitatea lucrărilor membrilor ei, puse în slujba singurului Adevăr. Relația dintre unul și multiplu, dintre persoană și comunitatea de persoane își găsește adevăratul raport în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, de a cărui viață se împărtășesc credincioșii în Biserică. În interiorul Bisericii, aceștia trăiesc în intimitatea tainelor mântuirii din care, împărtășindu-se, fiecare creștin „poate să audă chiar tăcerea Lui”.<sup>36</sup> Această auzire a tăcerii lui Dumnezeu este preambulul teologiei apofatice dezvoltate mai târziu de marii mistici ai Răsăritului creștin. Cunoașterea Celui care le-a făcut pe toate tăcând<sup>37</sup> este condiționată de mărturisirea lui Hristos prin faptele adevăratei viețuiri creștine.<sup>38</sup> „Mai bine este să taci și să fii, decât să vorbești și să nu fii” învață Sfântul Ignatie, atribuind, prin acest imperativ, tuturor creștinilor responsabilitatea de a-i învăța pe ceilalți învățătura pe care ei înșiși o împlinesc: „Bine este a învăța, dacă cel ce învață face”.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, XV, 2, p. 162.

<sup>37</sup> *Ibidem*, XV, 1, p. 162.

<sup>38</sup> *Ibidem*, XIV, 2, p. 162.

<sup>39</sup> *Ibidem*, XV, 1, p. 162.

Separarea creștinilor de popoarele păgâne, rolul lor în societățile în care-și trăiesc viața, precum și paradoxala lor existență în lume sunt magnific conturate în Epistola către Diognet.<sup>40</sup>

Autorul epistolei afirmă identitatea de natură a tuturor oamenilor, faptul că, asemeni celorlalți, creștinii vorbesc aceeași limbă, au aceleași obiceiuri, trăiesc îmbrățișând aceleași exigențe sociale și forme culturale.<sup>41</sup> Se deosebesc însă de necreștini prin învățătura lor, care „nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni”.<sup>42</sup> Cu toate că similitudinile amintite sunt evidente, ei au, așa cum pomeneam mai devreme, o existență paradoxală.

„Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prizonieri. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos.

---

<sup>40</sup> Epistola către Diognet a fost descoperită într-un manuscris unic și editată prima dată în 1592 de Henri Estienne la Paris. Din nefericire, a dispărut și acest manuscris într-un incendiu petrecut la biblioteca din Strasbourg pe 24 august 1870. Poate este și acesta un motiv pentru care cercetătorii au propus atâtea variante în privința autorului acestei scrieri. Prima opțiune a fost Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, propusă chiar de Henri Estienne. Peste jumătate de secol, în 1649, eruditul Tillemont a demonstrat că această atribuire este imposibilă. H. I. Marrou a notat ipotezele ulterioare, dintre care amintim: Clement al Romei, Clement Alexandrinul, Teofil al Antiohiei, Ipolit al Romei etc. Donaldson îl consideră autor chiar pe primul editor, Henri Estienne. Una dintre cele mai plauzibile ipoteze a fost formulată de Andriessen care îl propune pe apologetul Quadratus, afirmând că Epistola către Diognet i-a fost adresată de acesta însuși împăratului Hadrian. Diognetus nu reprezintă doar un nume, ci și un apelativ adresat membrilor înaltei nobilimi romane (Dom P. Andriessen, „The Authorship of the Epistula ad Diognetum” în *Vigiliae Christianae*, Vol. 1, No. 2 - Apr., 1947 -, pp. 129-136). Cu toate acestea, chiar și atribuirea lucrării apologetului Quadratus rămâne o simplă ipoteză. Într-o notă de subsol la traducerea sa din Canonul Ortodoxiei (vol. I, p. 381), părintele Ioan I. Ică jr. precizează opinia formulată de Charles E. Hill. Acesta afirmă că Epistola i-ar aparține de fapt Sfântului Policarp al Smirnei. Cum data scrierii acestei epistole este considerată a fi între 190 și 200, iar locul scrierii, Alexandria, această nouă opțiune ar muta cele două presupuneri în jurul anului 150 la Smirna. Discuțiile continuă până în prezent.

<sup>41</sup> *Epistola către Diognet*, V, 1-17, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 339-340.

<sup>42</sup> *Ibidem*, V, 1-17, p. 340.

Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri, sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocăriți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elenii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor.”<sup>43</sup>

Definiția viețuirii creștine, creionată de autorul anonim, deschide perspectiva unei noi „societăți”, care se întemeiază odată cu venirea lui Hristos în lume. Este vorba despre comunitatea bisericească, în care oamenii trăiesc anticipat Împărăția lui Dumnezeu. Paradoxul existenței creștine se revelează în Biserica ca modul firesc de a fi al creștinului în lume. În Biserica lui Hristos, timpul și spațiul Împărăției lui Dumnezeu au și venit, pentru acestea, creștinii trăiesc sau, după cuvintele autorului, pe acestea creștinii le și trăiesc fiind încă în lume. Viața lor se impregnează de sfințenia harului prezent în spațiul sfânt, în timp ce păgânii îi hulesc și-i batjocoresc, la fel cum au făcut și cu Cel în care și pentru care trăiesc.

Din punctul nostru de vedere, textul citat are o mare valoare misionară. Creștinii sunt aluatul cel nou care dospește toată frământătura (1 Cor 5, 6-7), ei sunt în lume pentru ca lumea să vadă Adevărul și să-l dorească. Prezența lor în mijlocul necreștinilor este o formă a mărturiei creștine a cărei valabilitate rămâne actuală până la inaugurarea solemnă a Împărăției lui Dumnezeu la a doua venire a lui Hristos. Fragmentul patristic amintește de rugăciunea lui Iisus din Evanghelia de la Ioan, unde creștinii sunt prezentați ca nefiind din lume, însă au fost trimiși în lume ca mărturie pentru toți cei ce vor crede în El prin cuvântul lor (In 17, 15-21).

*Constituțiile Apostolice*, un text din secolul al IV-lea, precizează încă din titlul cărții I: „Despre laici”, responsabilitățile și locul lor în corpului unic al Bisericii, semnalând, în același timp, nașterea și structurarea ierarhică a unui cler creștin profesionalizat.<sup>44</sup>

Prima carte din *Constituțiile apostolice* descrie, într-o manieră excepțională, această nouă stare în care se găsesc toți câți prin Botez au devenit

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Vezi analizele cu privire la procesul de clericalizare și laicizare din *Constituțiile Apostolice* la Alexandre Faivre, din *The emergence of the laity in the early church*, pp. 93-104; Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 264-278.

participanți ai unicului și demn de Dumnezeu trup al Bisericii. „A lui Dumnezeu sădire este Biserica sobornicească și vie a Lui aleasă sunt cei ce au crezut în cucernicia Lui, cei ce aduc roadă prin credință pentru împărăția Lui veșnică, cei ce au luat puterea Lui și împărtășirea Sfântului Duh, cei ce s-au înarmat cu Iisus și au îmbrățișat spaima Lui, părtași stropiți de cinstitul și nevinovatul Sânge al lui Hristos, cei ce au luat libertatea cuvântului ca să cheme pe Dumnezeu Atotțiitorul Părinte, cei ce sunt împreună moștenitori și părtași ai Fiului Lui celui iubit”<sup>45</sup>.

Premiză a integrării în acest popor nou este credința. Toți *cei ce au crezut* constituie *vie aleasă și sădire a lui Dumnezeu*. Prin credință, ei se bucură de împărăția lui Dumnezeu, de *puterea și împărtășirea Sfântului Duh*. Scopul existenței lor este tocmai împărtășirea Sfântului Duh, care se oferă ca rod al economiei în Hristos.

În acest cadru teologic și cu aceste premize eclesiologice, se înțelege de la sine că aceste cuvinte despre laici nu pot să fie luate în considerare izolat. Toți cei care participă la trupul lui Hristos, indiferent de harismele, slujirile și chemările lor, *au parte de milă*, constituie *poporul lui Dumnezeu*. Aceasta înseamnă că, într-o eclesiologie ortodoxă, de o importanță esențială nu sunt împărțirile de slujiri și chemări, ci participarea tuturor credincioșilor la realitatea unică a poporului lui Dumnezeu, deopotrivă<sup>46</sup>.

Harisma prin excelență este însăși această participare la trupul Bisericii, după cum este consemnat în *Constituțiile apostolice*: „și acest fapt de a se fi eliberat de impietatea zeilor celor mulți și de a fi crezut în Dumnezeu Tatăl prin Hristos, harisma lui Dumnezeu este”<sup>47</sup>. Cu alte cuvinte, nimeni nu se mântuiește datorită slujirilor și chemărilor lui speciale, ci datorită participării lui la trupul lui Hristos, în interiorul căruia se fac cunoscute harismele personale și sunt înțelese ca slujiri în Sfântul Duh, care contribuie la integritatea întregului trup.

După *Constituțiile Apostolice*, laicilor le revine responsabilitatea de menținere a unității trupului Bisericii. Adunarea bisericească latreutică are o prioritate privilegiată în viața Bisericii, ca una care exprimă, în mod

---

<sup>45</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 1, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 702.

<sup>46</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 87.

<sup>47</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 1, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 736.

incontestabil, unitatea trupului lui Hristos. Pentru menținerea acestei unități, este comună, cu siguranță, responsabilitatea tuturor credincioșilor, care constituie comunitatea latreutică, independent de chemările și harismele lor deosebite. Nimeni nu are dreptul, fie el cleric sau laic, să spargă integritatea adunării latreutice, pur și simplu pentru că aduce cu sine sciziunea trupului Bisericii. Nimeni nu are dreptul

„să mutileze Biserica amputând de un membru Trupul lui Hristos; căci nu numai cu privire la preoți s-a spus: *Cine nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine risipește*” (Mt 12, 3) ci și fiecare dintre laici să le audă socotind că s-au spus de Domnul cu privire la el însuși.”<sup>48</sup>

Unitatea trupului ecleziastic se arată și se înfăptuiește în cultul comun care, chiar și ca dar al lui Hristos Dumnezeu-Omul, presupune, totuși, atitudinea și acceptarea responsabilă și personală a fiecărui credincios. În Tradiția cultică ortodoxă, nici chiar și ultimul laic nu este considerat o singularitate pasivă în adunarea în care slujește, un element impersonal, ci o vie mărturie personală a plinătății care crește (Efes 4, 16) în Hristos. Însăși această prezență a lui declară integritatea trupului bisericesc, de vreme ce rugăciunea și cultul comun al credincioșilor presupune întrunirea și, într-o anumită măsură, identitatea tuturor celor care se adună în Hristos. Importanța eclesiologică a cultului și responsabilitatea personală a fiecărui credincios pentru întregirea trupului Bisericii este subliniată, din nou, în *Constituțiile Apostolice*:

„Fiind așadar membre ale lui Hristos (Efes 5, 30), nu vă risipiți neadunându-vă, având Cap pe Hristos Care, potrivit făgăduinței Lui, este cu voi și are comuniune cu voi, nu fiți nepăsători față de voi înșivă, nu-L lipsiți pe Mântuitorul de membrele Lui, nu preferați Cuvântului dumnezeiesc nevoile vieții, ci adunați-vă în fiecare zi dimineața și seara în casele Domnului spunând psalmi și rugându-vă.”<sup>49</sup>

Încă din *Constituțiile Apostolice*, laicilor le revine responsabilitatea de a învăța. Asupra acestei exigențe misionare ne vom opri într-un capitol separat. Vom aminti doar sfatul dat de autorul scrierii: „cel ce învață să învețe chiar dacă e laic, dacă e iscusit în cuvânt și decent în purtare.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, II, 59, p. 649.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, VIII, 32, p. 761.

Un principiu fundamental al eclesiologiei ortodoxe este acela că episcopii, în general, și aceia care au demnitatea preoțească liturghisesc întotdeauna în raportare și în legătură cu poporul. Episcopul nu există fără de popor, iar poporul nu este popor fără de episcop. Neexistând cei ce sunt conduși, se notează în *Constituțiile Apostolice*, de prisos ar fi conducătorii; și neexistând conducătorii de oști, nu va fi așezată împărăția.

„Dar nici episcopul să se ridice împotriva diaconilor sau prezbiterilor; nici prezbiterii împotriva poporului; căci alcătuirea adunării e și din unii și din alții. Fiindcă episcopii și prezbiterii sunt preoții cui? Iar laicii sunt laicii cui?”<sup>51</sup>

Prin urmare, cu toate că nu există împărțiri de funcții și demnități, ci împărțiri de harisme<sup>52</sup> și slujiri, care contribuie la integritatea și zidirea trupului, în scrierile Părinților Apostolici se precizează locul și rolul clericilor sau laicilor în trupul eclezial. Aceștia au îndatoriri specifice pe care le pun în slujba comunității, raportul dintre ei având un caracter simfonic. Episcopul este reprezentantul unității Bisericii, îndatorire specială, pe care nu o găsim la ceilalți membri ai comunității. Rostul instituirii preoției sacramentale este ca poporul să se bucure și să se împărtășească de Hristos și de lucrarea Lui mântuitoare. În Biserică și prin episcop, Mântuitorul Hristos își împlinește promisiunea făcută înainte de înălțarea Sa cu trupul la cer: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (Mt 28, 20). Laicii sunt primitorii harului împărtășit de Hristos în Biserică prin preoți, iconomii Tainelor Unicului Arhiereu, Iisus Hristos. În această cheie trebuie

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, VIII, 1, p. 736.

<sup>52</sup> Nu susținem prin aceasta că preoția specială ar fi o harismă, aceasta este primită în urma unei Taine în care se împărtășește harul Preoției. Împărtășirea harului și ca har al Preoției, nu atentează cu nimic la unitatea harului divin. Întrucât vorbim despre harul Botezului sau harul Mirungerii, fără a înțelege o divizare a harului, la fel vorbim și despre harul Preoției. În fiecare Taină lucrează același har, însă finalitatea lucrării este specifică Tainei săvârșite. Dacă nu am crede că harul este unul și lucrarea lui are mai multe efecte, atunci, nu ar mai fi necesar, în afară de Taina Sfântului Botez, să primim și celelalte Taine. Ceea ce este limpede, din punctul nostru de vedere, e faptul că în Taina Hirotoniei candidatul primește un har, numit al Preoției, prin care se „activează”, în cel care l-a primit, posibilitatea actualizării în lume, în mod văzut, a Preoției nevăzute a lui Iisus Hristos. În sensul în care înțelegem că persoana care are harul Preoției în interiorul comunității are o slujire specială, alături de ceilalți creștini, care, la rândul-le au slujirile lor, în sens generic vorbim despre *împărțiri de harisme*.

să înțelegem imaginea episcopului de „chip al Tatălui”<sup>53</sup> descrisă de Sfântul Ignatie. Prin urmare, laicii sunt cei asupra cărora se săvârșesc sfintele Taine, colaborează cu preoții în lucrarea sacramentală, dar nu coslujesc.

Pentru cercetarea noastră, sublinierea rolului și responsabilităților generale ale credincioșilor, așa cum sunt acestea descrise de Părinții Apostolici, este un lucru fundamental. Pe de o parte, delimitează zona în care laicii fac misiune, iar, pe de altă parte, arată că instituția laicului, așa cum o înțelegem astăzi, este ființială Bisericii, în aceeași măsură ca slujirea episcopală.

## 2.2. Omul și misiunea sa în teologia Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nyssa

Am văzut care sunt „limitele” în care creștinii sunt chemați să-și manifeste vocația misionară, care este rolul lor și raportul dintre clerici și laici în scrierile Părinților Apostolici. În continuare, vom aborda problematica diversității slujirilor în Biserică, așa cum e reflectată în teologia patristică, la un nivel mai profund, oprindu-ne asupra calităților *naturale* ale celor care vin în lume să-și asume și apoi să împlinească vocația misionară.

La Părinții Capadocieni, actul zidirii omului are o valoare cosmică, dar descoperă, în același timp, o nouă fază în viața lumii. Faptul că omul recapitulează în sine elementele și valorile universului îl situează pe o poziție de culme, dar, prin acest lucru, el încă nu-și dezvăluie propria sa demnitate. Creația se realizează astfel după o ordine și după un sens, care privesc apariția omului în ziua a șasea, adică în ultima zi a creației.<sup>54</sup> Vorbind despre om, ne vom referi la natura acestuia ca rădăcină a activității sale și bază a întregii sale vieți. „Natura omului este ceea ce îl constituie pe el, adică esența lui fundamentală și mai ales puterile și proprietățile sale de acțiune.”<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Idem, *Către Tralieni*, III, 1-3, în coll. *PSB*, vol.1, p. 171.

<sup>54</sup> Ilie Moldovan, „Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare”, *O*, XXXI (1979), nr. 1, p. 77.

<sup>55</sup> Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Emia, 2005, p. 172.



Să *facem*, din Facere 1, 26, exprimă, în gândirea Sfântului Vasile cel Mare<sup>56</sup>, „hotărârea divină” a lui Dumnezeu, în detrimentul unui tip de gândire substanțialistă sau naturalistă, prin care Dumnezeu este redus la o ființă impersonală, tipul de gândire eunomiană. Dumnezeu a creat pe om nu doar prin porunca Sa, ci printr-un act special, pe această bază subliniindu-se demnitatea și superioritatea omului față de restul creaturilor.

„«Să facem Omul.» De aici începi să te cunoști. Acest cuvânt nu fusese încredințat până atunci nici uneia dintre celelalte ființe. A fost lumină, iar porunca era simplă: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!»» (Fac 1,3). S-a făcut cerul, dar pentru cer n-a fost o sfătuire... Aici Omul încă nu exista și are loc o sfătuire. Dumnezeu nu a spus ca pentru celelalte „Să fie Om!”. Vezi de aici demnitatea care îți revine! Nașterea ta nu a fost provocată de o poruncă, ci în Dumnezeu a avut loc un sfat pentru a vedea cum să o ducă la viață această ființă demnă de cinste. „Să facem” – gânditorul chibzuiește, creatorul cugetă oare nu-i ajunge măiestria, și vrea, grijuliu, să-i dea capodoperei sale desăvârșirea, perfecțiunea, rigoarea? Sau mai degrabă, intenția Lui este aceea de a-ți arăta că tu ești perfect în ochii lui Dumnezeu?”<sup>57</sup>

Sfântul Vasile cel Mare afirmă că, în momentul în care Dumnezeu a creat pe om, el și-a descoperit, într-o oarecare măsură, ceva din taina Sfintei Treimi prin cuvintele „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” rostite la zidire. Natura omului are înscrisă în ea chiar numele Mântuitorului, iar omul este introdus în ambianța spirituală a filiației divine.

---

<sup>56</sup> Există două omilii intitulate *Despre facerea omului*. Cuvântarea I și a II-a care, deși corespund întru totul intenției exprimate de Sfântul Vasile cel Mare la încheierea omiliilor la Hexaemeron, asupra autenticității lor vasilene s-au adus serioase obiecții. În românește, cele două omilii au fost traduse de mitropolitul Grigorie Dascălul în 1826. Părintele Ioan Gh. Coman, vorbind de cele nouă omilii ale Sfântului Vasile la Hexaemeron, menționează și cele două omilii *Despre crearea omului*, adăugând că autenticitatea lor e uneori discutată. Cu toate acestea, ultimii editori ai acestor omilii, Alexis Smets și Michel van Esbroeck, demonstrează cu argumente noi autenticitatea lor vasiliană, iar, la noi, teologul Marius Telea le analizează în cadrul discursului antropologic al Părinților Capadocieni ca aparținând Sfântului Vasile cel Mare. Nu intenționăm să pronunțăm o poziție în privința autenticității omiliilor, însă suntem de părere că acestea, dacă n-au aparținut Sfântului Vasile cel Mare, au aparținut cu siguranță unui cunoscător al învățăturii Sfântului Vasile cel Mare, lucru dovedit de asemănarea izbitoare dintre unele teme antropologice întâlnite în omilii și altele întâlnite în scrierile canonice vasilene. Din acest motiv am analizat succint, în cheie misionară, omiliile vasilene despre facerea omului. Despre discuțiile asupra autenticității omiliilor vezi: Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 154 ș.u.

<sup>57</sup> Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, dans la coll. *Sources Chretiennes*, tome 160, Paris, Les Édition du Cerf, 1976, p. 173.

„După cum fierarul, dulgherul sau pantofarul nu ar spune instrumentelor sale de lucru: *Să facem gheata, sabia etc.*, în același fel Dumnezeu nu ar vorbi cu Sine Însuși [...]. Pentru că dumnezeirea este una. Această dumnezeire pe care o contemplu în Tatăl, o văd și în Fiul, iar aceea pe care o văd în Duhul Sfânt, o văd și în Fiul. Pentru că există o formă unică în fiecare dintre cei doi, și puterea care vine de la Tatăl este aceeași în Fiul; de aceea și închinarea, și laudele noastre sunt nedespărțite [...]. Așadar, ai fost făcut prin lucrare comună, ca să fii cinstitor (comun) și unuia și celuilalt, cinstitor care nu își împarte închinarea, ci păstrează unitatea dumnezeirii [...]. Începutul creării noastre este o adevărată teologie.”<sup>58</sup>

„Omul este după chipul lui Dumnezeu, iar rațiunea este omul”<sup>59</sup>, afirmă Sfântul Vasile cel Mare. În această definiție, nu trebuie să vedem o concepție substanțialistă despre chip. Faptul că *eikon tou Theou* se oglindește în rațiune rezultă din porunca dată de Dumnezeu de a stăpâni peste făpturi. Dând puterii stăpânitoare *libertate*, Sfântul Vasile cel Mare rezumă concepția despre locul chipului lui Dumnezeu în cuvintele: „Unde se află puterea de a stăpâni, acolo este chipul lui Dumnezeu”.<sup>60</sup>

Prin chip, omul a dobândit de la Creator rațiunea și libertatea, asemănarea trebuie s-o realizeze el însuși, printr-un continuu efort de desăvârșire. Chipul formează punctul de plecare ce îndreaptă făptura spre o stare de plenitudine. După învățătura Sfântului Vasile cel Mare, chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul în actualitate.

„*Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră*” (Fac 1,26). Pe primul îl avem de la creație, pe a doua o câștigăm prin voință. În prima structură, ne este dat să fim născuți după chipul lui Dumnezeu; prin voință se naște (formează) în noi ființa după asemănarea lui Dumnezeu. Natura noastră posedă ceea ce ține de voință în potență, dar o procurăm prin acțiune (p. 207) [...]. Dacă făcându-ne, Domnul nu S-ar fi îngrijit dinainte să spună „*Să facem*” și „*după asemănare*”, dacă nu ne-ar fi dăruit puterea de a deveni după asemănarea Sa, nu am fi putut câștiga asemănarea cu Dumnezeu doar prin puterile noastre. Dar, iată că ne-a creat capabili în potență să devenim asemenea Lui. Dându-ne puterea să devenim asemenea lui Dumnezeu, ne-a permis să fim artizanii asemănării, pentru ca să ne revină

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 175-177.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

recompensa lucrării noastre, ca să nu fim precum portretele ieșite din mâna pictorilor, obiecte inerte, pentru ca rezultatul asemănării noastre să nu se transforme în lauda pentru un altul.”<sup>61</sup> (p. 209)

Sfântul Vasile cel Mare dă puterii stăpânitoare a omului și o aplicație morală, anume stăpânirea peste patimi, stăpânire ce presupune activarea *libertății*, amprentă a chipului lui Dumnezeu în om<sup>62</sup>.

Actualitatea misionară a antropologiei Sfântului Vasile cel Mare se poate observa în câteva direcții ale relației omului de astăzi cu lumea în care trăiește.

Perspectiva raționalității creației se poate constitui într-o provocare la adresa cosmologiei științifice contemporane care astăzi afirmă existența unei rânduiri interne a universului. Principiul antropic elaborat în expresia lui finalistă de J. Barrow și F. Tipler se repercutează și în antropologie, întrucât susține că întreg universul este astfel orânduit încât să faciliteze apariția omului, confirmând antropologia teologică a Sfinților Părinți, respectiv a Sfântului Vasile cel Mare, conform căreia omul este stăpânul creației. Azi, cosmologii nu se mai feresesc să vorbească de un proiect al universului și despre un Proiectant, cu/fără referire la principiul antropic. Stăpânirea pe care omul o primește în dar este întotdeauna raportată la Dăruitor. De aceea, stăpânul creației nu stăpânește autarhic lumea, ci o

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 207-209.

<sup>62</sup> „Ai fost într-adevăr creat stăpânul fiarelor sălbatice, dacă poruncind celor din afară, lași cele dinăuntru nestăpânite? Vei fi așa dominând leul cu rațiunea și nepăsându-ți de răgetul lui atunci când toată furia dinăuntru încearcă să iasă dintr-o dată afară, iar tu scrâșnești din dinți și scoți sunete nearticulate. Ce e mai de plâns decât acela care nu mai poate rămâne înăuntru, când omul e victima patimii sale, când furia, alungând rațiunea, ia în stăpânire purtările unui suflet?”; „- Dar atunci, în ce constă principiul stăpânirii? - În superioritatea rațiunii. [...] Este într-adevăr neplăcut să poruncești popoarelor atunci când ți se poruncește în propria casă, să îți exerciți puterea asupra unei cetăți, public, când în intimitate ești supus unei curtezane. Trebuie ca mai întâi să îți rânduiești bine treburile casei și cele private pentru a putea fi pus la conducerea altora. Căci dacă în casa ta domnesc dezordinea și indisciplina, cuvântul „Doctore, vindecă-te pe tine însuși!” va fi întors împotriva ta de cei pe care îi conduci. Deci, să ne vindecăm pe noi înșine în primul rând. Nimeni nu a fost învinuit vreodată că nu a prins un leu, pe când cel care nu și-a stăpânit furia e de râsul tuturor. Astfel, cel care nu își stăpânește propria sa patimă se expune condamnării, pe când cel care nu a putut prinde fiare sălbatice nu va părea cu nici un chip a fi făcut o faptă condamnată.” (Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, p.219; p.181).

protejează și o sfințește. Această perspectivă deschide puntea de dialog între teologie și ecologie, identificându-se astăzi chiar o ramură a teologiei sociale, numită eco-teologie.

Sfântul Grigorie de Nyssa, „întemeietorul antropologiei creștine”<sup>63</sup>, plasează omul în centrul creației lui Dumnezeu, motivând acest lucru prin demnitatea ce o are acesta de *stăpân* al creației, demnitate de la care se poate dezvolta o concretă teologie misionară. Întregul univers este zidit de Creator pentru bucuria celui ce-I poartă chipul, omul. Acesta este împăratul care stăpânește peste lumea creată, care este teonomă și rânduită după voința lui Dumnezeu:

„s-a săvârșit cerul și pământul și toate cele din lăuntrul lor, împodobindu-se fiecare cu frumusețe corespunzătoare, cerul prin strălucirea stelelor, marea și văzduhul prin vietățile înotătoare și zburătoare, iar pământul cu cele mai deosebite plante și animale, care toate, fără deosebire, au fost aduse cu putere la viață de către voința lui Dumnezeu”<sup>64</sup>.

Lumea este paradisul „plin de tot felul de bunătăți”<sup>65</sup>, în care toate „crescuseră până la cea mai deplină frumusețe”<sup>66</sup> pentru a-și primi împăratul. Sfântul Grigorie de Nyssa, când rezumă istoria creației și subliniază voința și puterea creatoare a lui Dumnezeu prin care toate s-au zidit, scoate în evidență faptul că toată frumusețea lumii a fost făcută cu un singur scop: să se bucure de ea „acea falnică și prețioasă ființă care este omul”.<sup>67</sup> Lumea este destinația celui chemat să dobândească asemenea cu Dumnezeu și spațiul în care se lucrează aceasta.

După ce a fost pregătită lumea ca împărăție, Dumnezeu trimite în lume *împăratul*. Chip al Împăratului ceresc, omul este trimis să stăpânească peste creația Tatălui. Stăpânirea lui nu este autarhică, nu stăpânește peste lume cu de la sine putere, ci primește-n dar stăpânirea. Acesta este motivul pentru care este trimis mai întâi ca privitor și abia apoi ca stăpân: „atunci a hotărât să vină omul în lume mai întâi ca privitor al atâtor minunății, iar în

<sup>63</sup> Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1965, p. 175.

<sup>64</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, Ed. IBMBOR, 1998, p. 20.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

al doilea rând ca stăpân al lor, pentru ca folosindu-le să-și dea seama cine este Cel ce i le-a dăruit”.<sup>68</sup>

Demnitatea de care se bucură omul este darul lui Dumnezeu și înainte chiar ca Adam să fi fost creat, Ziditorul a hotărât care-i este chemarea:

„Despre toate acestea Cuvântul sfânt ne spune că s-au petrecut înainte ca omul să fi ajuns a-și lua în primire chemarea sa de stăpân peste cele din lume. Căci, după cum spune Scriptura: «Dumnezeu a zis: să facem om după chipul nostru și după asemănare și să stăpânească peștii mării și fiarele pământului și păsările cerului și dobitoacele și tot pământul» (Fac. 1,26-27)”.<sup>69</sup>

Actul creației omului este unul special. Creat după un model de frumusețe, omul primește dintru început destinația precisă și rostul său bine stabilit:

„Numai când a fost vorba de facerea omului, Făcătorul a toate a procedat cu circumspecție, pregătind parcă dinainte chiar și materia din care avea să-l facă și abia după aceea, dându-i înfățișarea după asemănarea cu un model de frumusețe deosebită a explicat cu acea ocazie și destinația precisă cu care a fost adus la viață și rânduit atunci, potrivit rostului activității lui, că toată destinația lui stă în legătură cu voia cea dumnezeiască”<sup>70</sup>.

Putem înțelege din acest pasaj că destinul omului – de a fi trimis în lume ca stăpân – este conform naturii sale și că, împlinind misiunea pentru care a fost trimis, îplinește voia lui Dumnezeu.

Prin creație, firea omenească a fost destinată să fie regină și să aibă rol de conducător peste altele pentru că se aseamănă cu împăratul tuturor făpturilor.<sup>71</sup> Întrucât lumea este destinația omului, iar demnitatea cu care a fost înzestrat este aceea de împărat, pentru ca misiunea să fie dusă la împlinire, *stăpânul* primește calități împărătești:

„După cum pe pământ uneltele meșterilor sunt în așa fel constituite ca să poată fi folosite atunci când o cere viața, tot așa Meșterul meșterilor i-a creat omului o fire care să-l îndreptățească spre fapte cu adevărat împărătești atunci când l-a dotat nu numai cu calități spirituale superioare, ci și cu alcătuire trupească indicată special spre a stăpâni lumea”.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 22.

Prima și cea mai importantă calitate este libertatea:

„Căci, pe de o parte sufletul lui îi spune, chemarea lui împărătească îi spune că el trebuie să se ridice mult deasupra nimicniciilor de toate zilele, iar pe de altă parte el are o superioritate vizibilă prin libertatea sa neîngrădită, potrivit căreia el se poate hotărî și conduce singur, în mod liber, după voia sa.”<sup>73</sup>

Celelalte calități, care au un puternic caracter moral, sunt haina virtuții, fericirea nemuririi, coroana dreptății și pacea interioară:

„De fapt, ca semne ale demnității sale, omul nu poartă nici o mantie de purpură și n-are nici sceptru și nici diademă, căci sub înfățișarea lui nu avem de astădată pe Cel ce i-a fost model întrucât în locul mantiei de purpură s-a îmbrăcat în haina virtuții, care-i totuși cea mai împărătească dintre îmbrăcăminți, iar în loc de sceptru se sprijinește pe fericirea nemuririi, pe când în loc de diademă împărătească e împodobit cu coroana dreptății, așa încât prin toate acestea omul se distinge printr-o vrednicie de adevărat împărat ca unul care se aseamănă aidoma frumuseții Modelului său.”<sup>74</sup>  
„Această frumusețe dumnezeiască nu strălucește prin farmecul exterior al înfățișării ori printr-o ținută deosebit de răpitoare, ci ea se poate recunoaște după fericirea de nedescris a unei păci și desăvârșiri interioare.”<sup>75</sup>

Prin descoperirea acestor calități, este necesar să înțelegem că viața, în ansamblul ei, este dar de la Dumnezeu. Lumea în care trăim și peste care stăpânim este, de asemenea, dar de la Dumnezeu. Chiar și demnitatea de care ne bucurăm - de a fi stăpâni ai creației - este darul lui Dumnezeu. Suntem creați și trimiși în lume cu scopul de a ne îndumnezei și de a transfigura creația. Din această perspectivă, raportul nostru cu lumea și cu semenii din lume este veșnic, iar stăpânirea noastră asupra lumii se consumă în eternitate după chipul stăpânirii celei dumnezeiești. De aceea, omul trebuie să utilizeze cu responsabilitate și discernământ darurile acestei lumi. Dacă ne-am manifesta în istorie ca ființe responsabile, conștiente de mandatul pe care l-am primit din partea lui Dumnezeu, cu siguranță lumea ar arăta diferit.

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

Sfântul Grigorie de Nyssa ne învață că omul nu este autonom, nu este măsura tuturor lucrurilor. Rupt de originea divină, ființă pur biologică și ultimul inel din lanțul evoluției, omul acționează haotic, dezorientat și fără perspectivă. Acest lucru este evident în societatea în care trăim, societate fundamentată pe o doctrină antropocentrică autonomă. Când se socotește că legea divină este utilă doar în plan social, înțelegerea rolului omului și a relației sale cu ceea ce-l înconjoară e fundamental ratată. Noi considerăm că antropologia teocentrică activă, pe care o propune Sfântul Grigorie de Nyssa, poate oferi soluții. Chiar dacă, la nivel macro, o astfel de misiune a omului nu va fi îmbrățișată poate niciodată, noi avem datoria, ca ființe libere și conștiente încorporate în Trupul mistic al lui Hristos - Biserica, să asumăm, la nivel personal, acest mod de a fi și să ne manifestăm în consecință.

## **2.3. Vocația misionară a omului în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur**

În manieră asemănătoare Părinților Capadocieni, Sfântul Ioan Gură de Aur reanalizează calitatea omului de a fi *stăpân* peste lume, definind-o dintr-o dublă perspectivă. Pe de o parte, stăpânirea creației presupune acțiune și responsabilitate din partea omului, pe de altă parte, această calitate implică și o relație dialogică a *stăpânului* cu făptura *stăpânită*, cea care oferă materie libertății creatoare a omului.

### **2.3.1. Trimiterea omului în lume ca *stăpân***

Omul nu este aruncat de Dumnezeu într-o lume care îi e complet străină, în care este amenințat de forțe oarbe împotriva cărora e lipsit de apărare. „Între lume și om există o comunitate de destin, căci și lumea și omul sunt opera lui Dumnezeu. Mai mult, omul e centrul creației și încoronarea ei”<sup>76</sup>, este stăpânul ei. În această calitate, de *stăpân* al făpturii, Sfântul Ioan Gură de Aur vede împlinirea vocației misionare de către ființa umană. Lumea a fost făcută pentru om. Din acest motiv, Dumnezeu este

---

<sup>76</sup> Antonie Plămădeală, *art.cit.*, p. 406.

numit „filantrop”. El a iubit omul și a creat lumea pentru acesta: „datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu ni s-a dăruit un loc de frunte între făpturi prin felul în care am fost făcuți și prin sufletul nostru nemuritor – că datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu avem rațiune și stăpânire peste toate făpturile”<sup>77</sup>. Toată creația e în slujba omului. Dumnezeu a făcut întâi palatul și l-a împodobit, iar apoi l-a creat pe om:

„Ridicați-vă și ascultați cu atenție lucrurile despre care vom vorbi. Pentru că atunci când ați auzit că Dumnezeu a făcut cerul, pământul, aerul, apele, mulțimea stelelor, cele două mari lumini, plantele, patrupedele, animalele din apă și zburătoarele, și toate lucrurile văzute, fără excepție, ca să vă fie de folos, pentru siguranța și onoarea voastră; cum de nu vă alinați voi imediat și cum nu primiți voi toate acestea ca pe o dovadă a iubirii lui Dumnezeu, când vă gândiți că el a creat o lume ca aceasta, atât de frumoasă, de vastă și minunată. Și, într-adevăr, lucrul cel mai minunat este că El ne-a dat lumea nu ca pe o răsplată pentru faptele noastre sau ca o recompensă pentru faptele noastre bune, ci chiar din clipa în care ne-a creat El ne-a onorat și ne-a dăruit împărăția aceasta”<sup>78</sup>.

Pentru a simți marea iubire de care se bucură din partea lui Dumnezeu, omul a fost adus în rai, la a cărui vedere să mulțumească și să-I fie recunoscător <sup>79</sup> și l-a dăruit cu cinstea ce se cuvenea unui stăpân al lumii: „ca un înger trăia omul pe pământ; era îmbrăcat cu trup, dar nu era supus nevoilor trupești. Ca un împărat, împodobit cu purpură și diademă, îmbrăcat în porfiră, așa se desfăta omul în rai”.<sup>80</sup>

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, a fi stăpân peste lume presupune acțiune și responsabilitate. Omul este pus în raiul desfătărilor ca să-l lucreze și să-l păzească.<sup>81</sup> Întrucât locuirea în rai îl umplea pe Adam de toată desfătarea, pentru că era încântat de priveliștea pe care o vedea, e pus să lucreze ca „să nu alunece din pricina covârșitoarei tihne și desfătări «că

<sup>77</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XII, IV, în coll. PSB, vol. 21, traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 144.

<sup>78</sup> Saint Chrysostome, *The Homilies on the Statues to the People of Antioch*, în coll. NPNF, vol. 9, Edited by Philip Schaff, T&T Clark Edinburgh, p. 391.

<sup>79</sup> Idem, *Omilii la Facere*, XIII, IV, coll. PSB vol. 21, p. 152.

<sup>80</sup> *Ibidem*, XIII, IV, p. 153.

<sup>81</sup> *Ibidem*, XIV, II, p. 158.



lenevirea duce la orice păcat» (*Înț Sir 33, 32*)<sup>82</sup>. Stăpânirea asupra fapturii presupune astfel activism și lucrare din partea omului, iar aceasta înseamnă că omul nu muncește doar pentru a nu cădea în păcat, ci devine mai înțelept, exercitând asupra creației această acțiune: „împlinind o muncă lipsită de durere și de greutate, putea fi mai înțelept”<sup>83</sup>. În consecință, calitatea de stăpân implică o relație dialogică a stăpânului cu făptura stăpânită, ceea ce procură „materie” libertății creatoare a omului. „Au venit la Adam cu toată supunerea, ca la un stăpân, ca să primească nume și lei și panterele și viperele și șerpii și toate celelalte fiare mai sălbatice decât acestea”<sup>84</sup>. Omului i se cere să păzească celelalte făpturi, tocmai pentru a-l face conștient de existența unui Dumnezeu-Stăpân.<sup>85</sup>

În legătură cu faptul că omul avea stăpânire mai întâi peste toate cele văzute, Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază faptul că omul nu este stăpân peste toate cu de la sine putere, ci primește de la Dumnezeu această demnitate: „să știe bine că nu este stăpân pe casă, ci o folosește prin harul și dărnicia stăpânului ei”<sup>86</sup>. În al doilea rând, între cele vizibile există și o excepție: chiar el, omul, căruia nu i s-a dat „despotia” asupra semenului său: „omul duhovnicesc judecă toate lucrurile, însă el însuși nu este judecat de nici un om”<sup>87</sup>.

Originea puterii de stăpânire a omului stă în faptul că el e creat după chipul lui Dumnezeu, în virtutea faptului că se prezintă, în acest fel, ca un slujbaş împărătesc care poartă cu el semnele împăratului și e ascultat asemenea împăratului. „«Să facem pe om după chipul și după asemănarea Noastră!» Ce înseamnă aceasta: chipul și asemănarea Noastră? Dumnezeu vorbește de chipul suveranității. Așa cum în cer nu este nimeni mai presus de Dumnezeu, pe pământ nu trebuie să fie nimeni mai presus de om”<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*, XIV, V, p. 163.

<sup>85</sup> *Ibidem*, XIV, II, p. 158.

<sup>86</sup> *Ibidem*, XVI, VI, p. 185.

<sup>87</sup> Saint Chrysostome, *Homilies on First Corinthians*, în coll. NPNF, vol. XII, p. 64.

<sup>88</sup> Saint Chrysostome, *The Homilies on the Statues to the People of Antioch*, în coll. NPNF, vol. 9, p. 391.

E adevărat că, după cădere, suveranitatea omului asupra creației a scăzut, dar ea n-a fost niciodată anulată complet, ci numai diminuată.<sup>89</sup> Și, chiar în această situație de diminuare, el mai rămâne suficient de puternic, datorită filantropiei lui Dumnezeu, care nu-i retrage toată puterea.

### 2.3.2. Opera de mântuire a lui Iisus Hristos, temeiul, împlinirea și modelul vocației misionare

Urmând o desfășurare logică și oarecum istorică (de la creație la răscumpărare), în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur, se poate formula o fundamentare hristologică a vocației misionare a omului. Trimis în lume să stăpânească cu autoritate de la Dumnezeu, omul eșuează, manifestându-se autonom și autarhic, iar urmările căderii sunt bine cunoscute. În consecință, Sfântul Ioan Gură de Aur vede restaurarea și împlinirea vocației misionare a ființei umane în opera mântuitoare realizată în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos.

Întruparea, ca prim act al economiei mântuitoare, este opera dragostei dumnezeiești față de noi: „Ce poate fi egal cu întruparea Fiului lui Dumnezeu? Dumnezeu ne-a dat nouă, dușmanilor Săi, ceea ce avea mai de preț dintre toate, pe Unul Născut Fiul Său”<sup>90</sup>. „Dar nimeni n-a arătat niciodată o asemenea iubire, atâta iubire pentru fiul său unic, câtă a avut Dumnezeu pentru acești slujitori nemulțumiți”<sup>91</sup>. Iubirea a mers atât de departe, încât n-a refuzat nici moartea pentru noi, căci întruparea s-a produs pentru ca Dumnezeu-Omul să ia asupra Lui păcatele tuturor oamenilor și dintotdeauna: „Acela a suferit ocări și batjocură pentru tine; din pricina ta însuși”<sup>92</sup>. Jertfa Sa este universală, toți oamenii fiind la fel de prețioși pentru El:

„El a murit pentru cei slabi; El ne-a împăcat; ne-a mântuit și ne-a îndreptat și ne-a făcut fii nemuritori și moștenitori ai lui Dumnezeu. Faptul că a murit pentru noi constituie prin El însuși un semn al iubirii Sale, dar murind, El a copleșit cu atâtea mari daruri pe păcătoși, încât binefacerea Sa depășește orice hiperbolă”<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Antonie Plămădeală, *art.cit.*, p. 406.

<sup>90</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXV, IV, în coll. PSB vol. 23, p. 325.

<sup>91</sup> Idem, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, 27, Ed. „Pelerinul Român”, 1997, pp. 128-129.

<sup>92</sup> Idem, *Omilii la Matei*, LXXXVII, II, în coll. PSB vol. 23, p. 976.

<sup>93</sup> Idem, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, 27, ed.cit., pp. 128-129.

Începutul și desăvârșirea îndreptării și răscumpărării noastre este Hristos. Astfel, împlinirea și temeiul vocației misionare a omului este Hristos, Care a murit pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră.

„«Noi am fost îndreptați prin sângele lui Hristos, prin moartea Sa» (Rom. 5, 9). Apostolul Pavel, remarcă Sfântul Ioan Gură de Aur, rezumă astfel economia mântuirii: 1. Hristos a murit; 2. El a murit pentru cei nelegiuiți; 3. El ne-a împăcat, ne-a mântuit, ne-a îndreptat, ne-a făcut nemuritori, fii și împreună-moștenitori cu El ai lui Dumnezeu.”<sup>94</sup>

Moartea Sa a adus moarte păcatului. Tocmai pentru că El a murit, rămâne nemuritor, moartea Celui ce nu era supus morții și păcatului aduce moarte păcatului nostru, înlăturându-l și tăindu-i toată puterea.<sup>95</sup>

Factorul fundamental în îndreptarea și răscumpărarea noastră este harul, idee pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o susține în mod constant în *Omiliile la Epistola către Romani*. Harul este energia necreată și nesfârșită care, plecând din Ființa divină, se răspândește asupra întregii umanități și pătrunde în special în sufletele dreptilor sau în ale celor ce vor deveni drepti. Harul este un izvor infinit de bunuri care vin de la Domnul prin Duhul Sfânt; Hristos a murit pentru noi prin Dumnezeu, ne-a împăcat cu Acesta, ne-a introdus la Tatăl și am primit harul de negrăit.<sup>96</sup>

„Ni s-a dat mai mult decât era nevoie pentru ștergerea păcatului. Prin această bogăție de har am evitat pedeapsa, am înlăturat toată răutatea, ne-am născut din nou de sus, am înviat din vechiul om îngropat, am fost răscumpărați și sanctificați, am fost făcuți fii, am fost îndreptați, am devenit frații Unuia-Născut, am fost făcuți împreună-moștenitori și împreună-trupești cu El, ne desăvârșim în trupul Lui și ne unim cu El ca trupul cu capul.”<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Idem, *Homilies on the Epistle to the Romans*, IX, în coll. NPNF, vol. 11, p. 538.

<sup>95</sup> *Ibidem*, XI, p. 543.

<sup>96</sup> Ioan G. Coman, „Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani”, în *O*, XVIII (1966), nr. 2, p. 202.

<sup>97</sup> Saint Chrysostome, *Homilies on the Epistle to the Romans*, IX, în coll. NPNF, vol. 11, p. 544.

### 2.3.3. Expresia concretă a vocației misionare

2.3.3.1. *Dragostea.* Vocația misionară a ființei umane, fundamentată hristologic și eclesiologic, nu se poate împlini decât printr-o manifestare concretă. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, dragostea este expresia esențială a manifestării acestei vocații; este impulsul tuturor acțiunilor umane, este motivația și scopul oricărei lucrări omenești, cea mai mare dintre toate virtuțile:

„Nimic nu poate birui dragostea. Dragostea e mai înaltă decât toate. Cel ce iubește nu se teme nici de foc, nici de fier, nici de sărăcie, nici de boală, nici de moarte, nici de nimic asemănător, ci răsându-și de toate se înalță către cer și nu va fi cu nimic mai prejos decât cei de acolo; ridicându-se nu va vedea nici cerul, nici pământul, nici marea, ci va tinde către o frumusețe unică, aceea a măririi divine. Pe un asemenea om nici supărările vieții prezente nu-l vor abate, nici situațiile bune și plăcute nu-l vor face să se mândrească”<sup>98</sup>.

Adeziunea la dragostea lui Dumnezeu este adeziunea la tot ce implică această iubire, în primul rând la jertfă și renunțarea în favoarea tuturor; cu alte cuvinte, cel îndreptat în Iisus Hristos trebuie să-L imite pe Fiul lui Dumnezeu, atât cât lucrul acesta este îngăduit firii omenești.<sup>99</sup> Se știe că Apostolul Pavel n-avea decât o singură teamă înfricoșătoare, aceea de a nu cădea din dragostea lui Hristos.<sup>100</sup>

Dragostea, această „mamă a tuturor bunurilor”, această „învățătoare” și „realizatoare a oricărei virtuți” nu stă în cuvinte, ci este manifestarea omului prin faptele sale, precum ajutorarea săracilor, sprijinul dat celor bolnavi și celor în primejdie, asistența în nenorociri, lacrimile alături de cei ce plâng, bucuria cu cei ce se bucură.<sup>101</sup>

Credința în îndreptarea venită prin Hristos nu devine reală și activă decât atunci când noi înșine săvârșim pentru ceilalți ceea ce Hristos a săvârșit pentru noi. El ne-a iubit așa de mult și, de aceea, trebuie să-i

---

<sup>98</sup> Idem, *Homilies on the Epistle to the Romans*, IX, în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 539.

<sup>99</sup> Ioan G. Coman, *art.cit.*, p. 214.

<sup>100</sup> Saint Chrysostome, *Homilies on the Epistle to the Romans*, XV, în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 614.

<sup>101</sup> *Ibidem*, VII, în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 519.

întoarcem această dragoste iubind pe ceilalți în care Hristos este prezent prin întruparea Sa. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază, în mod repetat, faptul că Hristos este prezent în fiecare om și că, în consecință, trebuie să ne tratăm semenii în mod exemplar.

„Te iubesc nespus de mult; îmi place să stau la masa ta cum e obiceiul între cei ce se iubesc; îmi fac o mărire dintr-aceasta și te fac astfel cunoscut în fața întregii lumi; Eu proclam pe hrănitorul meu în auzul tuturor”; „și deși, atunci când suntem hrăniți de cineva, ne jenăm și încercăm să ascundem lucrul acesta, Hristos, pentru că ne iubește foarte mult, vestește faptul că [...] noi L-am îmbrăcat pe cel gol și L-am hrănit pe când era înfometat”<sup>102</sup>.

Fapta bună, ca rod al dreptății, este un semn distinctiv al celor ce sunt ai lui Hristos. Mai mult decât atât, dragostea este o datorie firească a creștinului și semnul recunoașterii ucenicilor lui Hristos.<sup>103</sup>

Dragostea este o caracteristică a naturii umane înseși. Dumnezeu ne-a zidit din dragoste, unul din scopurile existenței noastre fiind acela de a arăta dragoste unul față de altul.<sup>104</sup>

În teologia Sfântului Ioan Gură de Aur, dragostea este sursă a tuturor virtuților și a manifestărilor în concret ale vocației misionare a omului. Când îi învățăm pe alții, când mărturisim, prin sfințenia vieții, pe Hristos, când facem milostenie „dând cele de prisos [...] iubim pe cei de o fire cu noi.”<sup>105</sup>

2.3.3.2. *Datoria de a învăța pe alții.* În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, vocația misionară a omului are o orientare liturgică. Oamenii sunt chemați la întâlnirea cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu Hristos euharistic în Sfânta Liturghie, fiind apoi trimiși să fie învățători pentru frații lor.

„Vă rog, dar, ca fiecare din voi, după ieșirea de la biserică, să repetați cu semenii voștri cele auzite aici, fiecare să spună ce-a ținut minte și să primească de la celălalt cele ce el a reținut. În acest chip să strângeți în mintea voastră tot ceea ce ați auzit și așa să plecați acasă; și având vie în minte predica, să frământați în voi înșivă aceste dumnezeiești învățături.”<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, XV, în coll. NPNF, vol. 11, pp. 615-616.

<sup>103</sup> Idem, „Omilia a II-a la Rusalii”, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. Dumitru Fecioru, Ed. BMBOR, București, 2002, p. 221.

<sup>104</sup> Idem, *Omilia la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, XXI, trad. PS Teodosie Atanasiu, Ed. Christiana, București, 2005, p. 412.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Idem, *Omilia la Facere*, XIV, în coll. PSB, vol 21, p. 164.

Datoria de a-i învăța pe ceilalți este proprie fiecărui om și ea trebuie împlinită chiar dacă aceia către care se îndreaptă învățătura nu primesc cuvântul. Sfântul Ioan Gură de Aur lasă libertate celor cărora li se vestește Evanghelia în a accepta sau a refuza învățătura. Astfel, primirea cuvântului va fi un act cu valoare proprie întrucât este rezultatul manifestării voinței libere a omului.

„Să ducem învățătura la frații noștri, fie că ne ascultă, fie că nu. De ne ascultă, câștig va fi și pentru ei, și pentru noi. Nu ne ascultă, își asumă răspunderea. Făcut-am ceea ce ni se cerea, dându-le sfaturi; iar ei de nu le lucrează, nimic supărător nu va veni pentru noi. Greșeala nu-i de a încredința, ci de a nu-i sfătui. După ce lucrarea am împlinit și i-am sfătuit cu bună urmare și stăruință, - nu mai suntem noi, ci vor fi ei cei care vor da socoteală lui Dumnezeu.”<sup>107</sup>

Creștinul adevărat este cel ce aduce roadă; este ca o sămânță din care răsar mai multe mlădițe, învățându-i pe alții pentru a-i lumina. Nu este suficient să fii purtătorul luminii și cunoscătorul tainelor, trebuie să luminezi și pe alții. „Făclia nu arde pentru ea însăși, ci pentru cei aflați în întuneric. Sunteți o făclie nu numai pentru voi înșivă, ci pentru a scoate din rătăcire pe cel aflat în ea. La ce bună făclia, dacă nu luminează pentru cel aflat în întuneric?”<sup>108</sup>

2.3.3.3. *Mărturia vieții*. Lumina spirituală care este în noi de la Botez trebuie să lumineze înaintea oamenilor prin fapte bune, pentru ca, „ajungând desăvârșiți și strălucitori, prin viața voastră virtuoasă – spune Sfântul Ioan Gură de Aur –, să vă arătați ca niște luminători în lume, având în voi cuvântul vieții, spre lauda mea în ziua lui Hristos, pentru că numai cu arătarea voastră să fiți de folos celor cu care vă întâlniți, iar cei ce stau de vorbă cu voi să se împărtășească din viețuirea voastră curată și din mireasma voastră duhovnicească”<sup>109</sup>. Virtutea are o influență extraordinară asupra mediului în care trăim, chiar și asupra celor ce luptă împotriva ei: „Atât de mare este puterea virtuții, că închide gurile și leagă limbile chiar

---

<sup>107</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvinte alese*, <http://www.ioanguradeaur.ro/carti/cuvinte-alese>, accesat la 14 martie 2008.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Idem, *Omilii la Facere*, V, în coll. PSB, vol 21, p. 70.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatatului

ale acelor oameni care duc război virtuții”<sup>110</sup>, de aceea credinciosul virtuos este un adevărat exemplu, o mărturie, în sensul că forța sa spirituală are puterea de a schimba starea semenului său, față de care are o responsabilitate morală.<sup>111</sup> „Se cade să fim folositori nu numai nouă, ci, asemenea, și altora. Hristos ne-a învățat aceasta, asemuindu-ne sării, dospiturii, făcliei; toate lucruri de folos și cu folosință pentru alții”<sup>112</sup>, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, făcând aluzie la cuvintele Sfântului Evanghelist Matei (Mt. 5, 14-16).

Modul cel mai eficient prin care un creștin adevărat poate mărturisi învățătura lui Hristos este viața sa curată și faptele sale bune.

„Învățătura cu fapta este mai bună și cu mult mai vrednică de credință decât învățătura cu cuvântul. Un om ca acesta poate să învețe chiar când tace, chiar când nu este văzut: pe unii prin înfățișarea sa, pe alții prin auz; se va bucura de multă bunăvoință de la Dumnezeu, pentru că face să fie slăvit Stăpânul său nu numai prin viața sa, ci și prin viața celor ce se uită la el. [...] Se vor minuna de el și de Stăpânul lui nu numai cei ce-l cunosc și cei care sunt martorii vieții lui, ci și cei care nu-l cunosc, dar au aflat de la alții de viața lui, cei care locuiesc departe, în țări depărtate.”<sup>113</sup>

Pentru învățătura creștină, faptele bune sunt dovada incontestabilă a adevărului propovăduit. Învățătura, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, are, în primul rând, un aspect moral. Cine a învățat Evanghelia înseamnă că o și trăiește, întrucât numai trăind-o o poate vesti. Chiar un simplu credincios poate fi un învățător pentru ceilalți. Activitatea de catehizare, în sens propriu, nu este absolut necesară în această situație, deoarece faptele adevăratului creștin vorbesc de la sine despre învățătura lui Hristos. În ceea ce-i privește pe cei consacrați să-i învețe pe alții, precum cateheții sau preoții, acestora li se cere și mărturia vieții. Cei care predică și nu trăiesc conform principiilor predicate sunt niște impostori, de aceea Sfântul îi îndeamnă: „Să învățăm nu numai prin cuvinte ci și prin fapte”.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, XIV, în coll. PSB, vol 21, p. 154.

<sup>111</sup> Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 135.

<sup>112</sup> Idem, *Homilies on the Epistle to the Romans*, XV, în NPNF, vol. 11, p. 206.

<sup>113</sup> Idem, *Omilii la Facere*, XIV, în coll. PSB, vol 21, p. 154.

<sup>114</sup> Idem, *Dascălul pocăinței - Omilii și cuvântări*, Editura Sf. Episcopiei a Râmnicului Vâlcea, 1996, p. 94.

Așadar, predicarea Evangheliei prin mărturia vieții și datoria de a învăța pe alții constituie o modalitate de a da mărturie în lume despre slujirea profetică a Mântuitorului Iisus Hristos.

2.3.3.4. *Milostenia*. Sfântul Ioan Gură de Aur plasează milostenia deasupra celorlalte virtuți, deoarece, dincolo de simplul gest de a ceda ceva în favoarea celuilalt, e dovadă a dragostei creștinești și o formă de jertfă pentru aproapele.

„A da” e dovada concretă că principiul care te-a mișcat, iubirea creștină, a „devenit efectiv mobilul vieții tale”<sup>115</sup>. Atâta vreme cât rămâi nominal atașat unui principiu, lucrul nu înseamnă nimic: „Dacă lipsesc faptele, numele de creștin nu folosește la nimic”<sup>116</sup>. Faptele sunt dovada dragostei, acordul inimii, fără de care, având numai acordul minții, creștinul este incomplet. „Dragoste nu constă în cuvinte, ci în fapte”<sup>117</sup>: ajutorarea săracilor, sprijinirea bolnavilor și a celor în primejdie, asistența celor în nenorocire<sup>118</sup>. Nu vă cer să înviați morți, zice Sfântul Ioan Hrisostom, nici să vindecați leproșii prin credința voastră, subînțelegând că nu vrea să-i pună la probe mari, ci vă cer să arătați un semn mai mare decât aceste lucruri, anume dragostea<sup>119</sup>. Iar fapta dragostei prin excelență este milostenia.

În concepția sa, milostenia face pe om asemenea lui Dumnezeu. „Nimic nu egalează puterea acesteia; ea este cea mai mare virtute”<sup>120</sup>. Unul dintre motivele pentru care Sfântul consideră că milostenia e superioară chiar unor virtuți precum fecioria, postul sau martiriul este acela că ea e expresia absolută a generozității față de celălalt, în vreme ce virtuțile sus amintite sunt acte care nu implică, în mod necesar, o relație cu semenii. Milostenia, dimpotrivă, se întinde spre toți și cuprinde toate mădularele lui Iisus Hristos. Milostenia, deci, are la temelie un principiu etic și teologic propriu vieții creștine, „căci e mai multă desăvârșire în faptele ce se răsfrâng asupra unui mai mare număr de oameni, decât în acelea care se reduc numai la unul”<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> Antonie Plămădeală, *art.cit.*, p. 407.

<sup>116</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Dascălul pocăinței - Omilii și cuvântări*, p. 108.

<sup>117</sup> Idem, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, VII, trad. PS Teodosie Atanasiu, Ed. Christiana, București, 2005, p. 287.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Antonie Plămădeală, *art.cit.*, p. 401.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ibidem*.



Actele de milostenie sunt dovezi clare ale capacității creștinilor de a se înțelege pe ei înșiși ca părți ale aceluiasi trup, de a-și dovedi, în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, unitatea și comuniunea cu ceilalți. Datorită acestei comuniuni, când dai, de fapt primești, îți dai ție, îți trimiți comoara în cer. „Fără a lăsa să se piardă aici, pe pământ, bogățiile noastre, le vom lua cu noi părăsind lumea, dacă am știut să le schimbăm în valori sigure depunându-le în mâinile săracilor”<sup>122</sup>.

2.3.3.5. *Slujirea semenului*. O altă manifestare a vocației misionare a omului este slujirea aproapelui. Dacă prin mărturia vieții și prin datoria de a-i învăța pe alții se dă mărturie în lume despre chemarea profetică a Mântuitorului, slujirea semenului, ca manifestare concretă a vocației misionare a omului, presupune împlinirea în sens real a slujirii sacerdotale.

Sfântul Ioan Gură de Aur pune slujirea semenului pe primul plan: „În ochii mei, nimic nu este mai frumos decât slujirea... Eu sunt onorat în acest moment de a fi slujitorul dragostei voastre; această servire, dacă eu o împlinesc exact, mă duce la împărăția cerurilor... Ca Pavel eu primesc să fiu slujitor pentru Iisus (II Cor. 14, 5). Dar pentru ce vorbesc eu de Pavel? Căci Acel care a fost Dumnezeu prin naștere s-a umilit până la a lua pentru mântuirea oamenilor chip de om. Ce merit este acela al meu, care nu sunt decât un sclav, că mă fac slujitorul unuia din semenii mei pentru mântuirea mea ?”<sup>123</sup>

În ceea ce privește marea slujire a Mântuitorului Iisus Hristos, Sfântul Ioan Gură de Aur observă:

„...Ceea ce Hristos a făcut, fără să trebuiască, voi n-o faceți decât ca să vă achitați o datorie... Căci tot ceea ce noi facem bun, facem cu titlul de datorie, după cuvântul Evangheliei”. „Noi suntem slugi nevrednice, pentru că noi nu facem decât ceea ce eram datori să facem” (Lc 17, 10) „Că facem o operă de caritate, că dăm din lucrurile noastre săracilor, achităm totdeauna o datorie..., pentru că noi distribuim în mod simplu ceea ce nu-i aparține decât Lui (Dumnezeu)”<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Idem, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, 25, p. 98.

<sup>123</sup> Idem, *Despre schimbarea numelor*, Traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 47.

<sup>124</sup> Idem, *Homilies on the Epistle to the Romans*, VII, în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 317.

De altfel, slujirea semenilor înseamnă, în perspectivă eshatologică, slujirea noastră: „Dacă tu strămuți toate bogățiile în cer prin mâinile săracilor, toate le vei strămuta și le vei depozita pentru sufletul tău... Un astfel de tezaur avea Tavita, și de aceea nu casa ei îi vestea faptele, nici zidurile, nici pietrele, nici stâlpii, ci trupurile văduvelor îmbrăcate de ea, lacrimile cele vărsate, moartea care fugise și viața ce se reîntorsese”<sup>125</sup>.

Conștient de misiunea de slujitor continuu al turmei încredințate, Sfântul Ioan se întreabă: „Ce îndreptare vom avea pentru sufletele încredințate nouă spre păstorire când noi dormim somnul cel adânc? Sau poate nu știți care este însemnătatea și vrednicia acestei turme? Oare, nu pentru dânsa Stăpânul tău a săvârșit mii de fapte și la urmă și-a vărsat și sângele Său? Și tu cauți odihnă? Dar ce ar putea fi mai rău ca asemenea păstor? Dar atunci cine ne va scăpa de osândă pentru asemenea trândăvie?”<sup>126</sup> „Dacă ești trupul lui Hristos, ia crucea, căci și El a purtat-o... Acel trup păcat, n-a făcut, nici vicleșug nu s-a aflat în gura Lui (I Petru 2, 22); *mâinile Lui făceau toate spre folosința celor ce aveau nevoie și gura Lui nimic nu a pronunțat din cele ce nu se cuvenea*”<sup>127</sup>.

Socotindu-ne pe toți mădulare ale Trupului lui Hristos, Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să ne „cruțăm unii pe alții și să fim împăciuitori unii către alții. Piară averile, piară slava, căci mai de preț decât toate acestea și mai respectat este pentru mine aproapele meu, ca cel ce este unul din membrele mele”<sup>128</sup>.

Sfântul Ioan Gură de Aur, reprezentant de seamă al literaturii patristice, vorbește, în spiritul teologiei biblice, despre vocația misionară a omului ca împlinindu-se atât în trimiterea în lume a lui, cât și în relațiile pe care le stabilește omul cu creația, în general, și cu semenii, în special.

Omul este trimis în lume ca *stăpân*. Stăpânirea lui asupra creației nu este una autarhică. El primește în dar stăpânirea, iar lucrarea de stăpânire presupune un act de preamărire și de contemplare a lui Dumnezeu în

<sup>125</sup> *Ibidem*, XV, în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 206.

<sup>126</sup> *Ibidem*, XXX în coll. *NPNF*, vol. 11, p. 337.

<sup>127</sup> Idem, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei către Efeseni*, III, traducere din limba elină, după ediția Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, Tipografia Editoare „Dacia”, Iași, 1901, p. 29.

<sup>128</sup> *Ibidem*, XIV, p. 141.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

creație. Relația *stăpânului* cu făptura este una dialogică, el devine mai înțelept<sup>129</sup> stăpânind creația, care se primește nume<sup>130</sup> supunându-se lui.

Vocația misionară a omului are temeiul și împlinirea sa în Iisus Hristos, iar cadrul de manifestare a acestei vocații este Biserica. Ideea centrală pe care și-a axat propovăduirea Sfântul Ioan Gură de Aur a fost aceea a comuniunii, a apartenenței tuturor la trupul lui Hristos. Potrivit acestei perspective, fiecare persoană devine un imitator al lui Hristos atunci când se actualizează concret vocația misionară a omului.

Din dragoste pentru aproapele, creștinul devine un învățător, martor al Evangheliei prin viața sa, milostiv și harnic, slujind întru toate lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, slujirea este jertfă și nu e rezervată doar preoților, ci aparține tuturor oamenilor. „În fiecare oră din zi putem, chiar laici fiind, să devenim preoți ai lui Hristos, investiți cu splendorile tainice ale unui nou sacerdoțiu. Care este altarul nostru? Iată-l, altar sfânt, sfânta sfintelor minunată: mâna săracului. Și jertfa? Milostenia noastră a cărei mireasmă va urca până la cer.”<sup>131</sup>

Sfântul Ioan Gură de Aur a recomandat neîncetat transformarea iubirii în faptă. Vocația misionară a omului se concretizează astfel în mărturisirea vie a prezenței lui Dumnezeu în lume prin Cuvântul Lui, împărtășit euharistic și întrupat în fapta bună.

## **2.4. Omul ca mijlocitor în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul**

Într-un discurs teologic, care are ca izvor hristologia calcedoniană a unirii neamestecate și neschimbate a firilor, Sfântul Maxim Mărturisitorul, tâlcuind cuvintele Sfântului Grigorie Teologul: „Se înnoiesc firile și Dumnezeu Se face om”<sup>132</sup>, vorbește despre misiunea omului în lume ca mijlocitor a cinci tipuri de împărțiri specifice făpturii create. Cele cinci

---

<sup>129</sup> Idem, *Omilii la Facere*, I, în coll. PSB, vol. 21, p. 158.

<sup>130</sup> *Ibidem*, V, în coll. PSB, vol. 21, p. 163.

<sup>131</sup> Idem, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei a doua către Corintheni*, XX, traducere din limba elină, după ediția Oxonia, 1847, de Arhim. Theodosie Athanasie, Egumenul Mănăstirii Precista Mare din Roman, ediție revizuită de Constantin Făgășean, Ed. Sofia, București, 2007, p. 237.

<sup>132</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, coll. PSB vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 260.

tipuri de mijlocire urmăresc, în fapt, o singură unire – unirea prin har a firii create cu Dumnezeu – realitate ce reprezintă conținutul îndumnezeirii omului și a cosmosului în om și prin om. Realizarea acesteia este misiunea creștinilor, singurii oameni care trăiesc, în mod ordinar, în Împărăția harului. Datorită modalității de realizare, este o misiune a întregului popor al lui Dumnezeu, deci și a laicilor.

Procesul unirii făpturii cu Dumnezeu are cinci etape care vizează cele cinci tipuri de mediere, expresii ale „funcției unificatoare a omului în mijlocul creației și în relația Dumnezeu-creație”<sup>133</sup>. Într-o manieră sintetică, cele cinci împărțiri, pe care omul trebuie să le mijlocească întru unitate, sunt următoarele: 1. bărbatul și femeia; 2. paradisul și lumea locuită; 3. cerul și pământul; 4. inteligibilul și sensibilul și 5. Dumnezeu și creația Sa. Fiecare structură este împărțirea firească a categoriilor create, cuprinse într-unul din elementele binomului din categoria creată precedentă.

„în subzistența tuturor celor create se disting cinci împărțiri. Cea dintâi din acestea [...] e cea care deosebește firea creată în general, care a primit existența prin facere, de firea necreată.[...] A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existență de la Dumnezeu se deosebește în inteligibilă și în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer și pământ. A patra e cea prin care pământul se împarte în rai și lumea locuită. Și a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator ce ține și leagă toate la un loc, și mijlocește prin sine în chip natural între toate extremitățile tuturor împărțirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat și femeie”<sup>134</sup>.

Omul este introdus în creație ca singurul ce are, în chip natural, calitatea de a fi în relație cu toate extremitățile și are puterea de unire și mijlocirile între toate extremitățile. Prin aceasta, „omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu”<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Ștefan Buchiu, *op.cit.*, p. 33.

<sup>134</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, p. 260.

<sup>135</sup> *Ibidem*, pp. 260-261.

După ce a fost creat, însă, omul nu s-a mișcat „în chip natural în jurul Celui nemișcat”<sup>136</sup>, pentru a le aduna pe toate la El, ci s-a mișcat „contrar firii și fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creațiune spre unirea celor despărțite, ca mai vârtos să despartă cele unite”<sup>137</sup>. De aceea, a fost nevoie de întruparea lui Hristos, care încorporează în sine tipul omului desăvârșit, pe Adamul pe care și l-a dorit Creatorul. Un Adam mediator între cer și pământ, între Dumnezeu și creația Sa, între bărbat și femeie, prin care omul să dobândească o „funcție unificatoare în creație”<sup>138</sup> și prin care să le aducă pe toate în unire cu Dumnezeu.

Există un model și un mod obiectiv al adunării în unitate: modelul Hristos și modul neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat al unirii firii umane cu firea divină în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. Părintele D. Stăniloae susține că ideea a aparținut, mai întâi, lui Atanasie, care a văzut această unire realizată deplin în Hristos:

„Cuvântul, prin Care și în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creațiunea întreagă, care a părăsit mișcarea dată ei de Dumnezeu, și o recompune și o adună. Diviziunile apărute în creație, prin separarea elementelor care erau destinate să țină creația ca un tot și a nu se separa, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare realizată în El exercită o forță unificatoare în toată creația. Prin nașterea Sa din Fecioara, Hristos a depășit contradicția sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat și femeie» (Gal 3, 28). Prin moartea și învierea Sa a înlăturat separarea între rai și lume apărută după cădere și a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuși Se întoarce după înviere pe pământ și arată că în El raiul și lumea sunt una. Prin înălțarea la cer unifică cerul și pământul și înalță corpul omenesc asumat de El și constituit din aceeași esență și materie. Întrucât S-a înălțat cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, El a restabilit unirea între lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creațiuni”<sup>139</sup>.

Punctul de pornire în misiunea omului de a împlini aceste mijlociri este, cu siguranță, maniera Sfântului Maxim Mărturisitorul de a vedea omul ca *microcosmos*, iar universul ca *macroanthropos*. Omul este cel care însumează

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Ștefan Buchiu, *op.cit.*, p. 140.

<sup>139</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, nota 327, p. 261.

în sine, într-o formă miniaturală, toate rațiunile lucrurilor. Ajuns aici, „omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă”<sup>140</sup>. Alături de această calitate, sunt necesare câteva condiții subiective: adunarea simțirii, a sufletului și a minții care mijlocesc între subiectul uman și toate cele care subzistă neunite între ele. Adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minții spre Dumnezeu, căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare ar rămâne neunificate în om. În această stare omul este neunificat și nu poate unifica cu sine și cu Dumnezeu nici lumea<sup>141</sup>. O altă condiție este despățimirea. După părerea părintelui D. Stăniloae: „depășirea diferitelor diviziuni și contradicții e o chestiune de putere spirituală; iar puterea spirituală se activează în sfințenie”<sup>142</sup>. Omul trebuia să devină nepătimaș ca să depășească ispita divizării egoiste a lumii<sup>143</sup>. E nevoie ca omul să se înduhovnicească, să crească și să se sfințească pentru a putea depăși barierele materiei și a intra în comuniunea deplină cu Dumnezeu cel Treimic.

Aplicate la tema noastră, aceste lucrări mijlocitoare au un rol determinant, întrucât ele se propun ca paradigme în asumarea de către omul post-modern a misiunii sale profund teologice.

#### 2.4.1. Mijlocirea unității dintre bărbat și femeie

Dacă împărțirea categoriilor de subzistență a făpturii create este prezentată de Sfântul Maxim de la Dumnezeu către om, misiunea omului de mijlocitor în lume pornește, în mod firesc, de la om către Dumnezeu.

Prima mijlocire are ca obiect realizarea unității dintre bărbat și femeie. Aceștia trebuie să devină una, fără a se pierde identitatea creaturală într-o mixtură depersonalizatoare. Aceștia rămân bărbat și femeie, într-o unire tainică în care complementaritatea dintre cei doi joacă un rol important. Această primă mediere îl arată pe Hristos, Adamul cel Nou, creator al lui Adam cel dintâi, ca prototipul omului ridicat din robia păcatului și plinitor

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>141</sup> *Ibidem*, nota 332, p. 261.

<sup>142</sup> *Ibidem*, nota 330, p. 265.

<sup>143</sup> *Ibidem*, nota 328b, p. 263.

al firii omenești divizate odată cu căderea. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că:

„Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul de la fire, prin afecțiunea atotnepătimasă față de virtutea dumnezeiască, însușirea de bărbat și femeie, care – după rațiunea de mai înainte – nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la nașterea omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită cunoștinței desăvârșite a rațiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.”<sup>144</sup>

Această viziune despre plinirea firii omenești în Iisus Hristos la care face referire Sfântul Maxim necesită o scurtă explicație întrucât ar părea, la o primă lectură, că avem de-a face cu o creație androgină pe care Iisus Hristos o restaurează prin Întrupare. Însușirea de bărbat și femeie care nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la nașterea omului se referă aici la un tip de relație care s-a dezvoltat între bărbat și femeie după căderea în păcat. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre un „mod angelic” în care s-ar fi înmulțit neamul omenesc. Aceasta nu înseamnă că îngerii se înmulțesc asemenea oamenilor sau că îngerii ar avea gen. Este vorba aici despre un mod nepătimăș de înmulțire a neamului omenesc, care utilizându-și puterile spirituale și materiale ar fi participat la nașterea celorlalți oameni datorită înțelegerii depline a rațiunii după care au fost creați. Mediarea despre care vorbește Sfântul Maxim este una care presupune o împlinire a ipostasului biologic (bărbat/femeie) într-o existență personală în deplină comuniune cu Dumnezeu. Tipul de mediere pe care-l susține Sfântul Maxim este unul care necesită îndumnezeirea omului, tradusă în comuniunea veșnică a omului cu Dumnezeu.

„Aceasta – afirmă Sfântul Maxim – pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu, ca la cauzatorul lor, începând de la despărțirea sa de mai înainte și înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând și treptat, să ia în Dumnezeu – în care nu e împărțire -, prin unirea cu El, sfârșitul urcușului înalt săvârșit prin toate”<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 261.

Încercând să gândim lucrurile din perspectiva vieții creștine în contextul comunității, putem afirma că Sfântul Maxim Mărturisitorul dorește ca familia să fie cu adevărat o *ecclesia* în mic. Apostolul Pavel la *Efesenii* 2, 15-16 spune că: „Desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, Și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia.” O primă imagine a ceea ce este revenirea la *om* este aceea realizată în Taina Nunții: „vor fi amândoi un trup” (*Efes* 5, 31). Însă sexualitatea pentru Maxim Mărturisitorul este, după afirmațiile lui Thunberg, „în mod necesar legată de dialectica fatală a plăcerii și durerii, care apare în viața omului păcătos”<sup>146</sup>. Cu toate acestea,

„întrucât Maxim presupune că Dumnezeu pregătise o altă formă de înmulțire și fertilitate pentru omul nepăcătos, această perspectivă negativă asupra sexualității nu implică faptul că forța generativă a omului este cu totul rea. [...] Elementele masculin și feminin nu sunt destinate să dispară, ci să fie subsumate efectiv sub principiul (logos-ul) naturii umane comune”<sup>147</sup>.

Dacă pentru Maxim Mărturisitorul omul a fost inițial (ca om paradisiac) într-o stare pe care noi am putea-o traduce ca fiind de *metagenitate*, în care genurile erau depășite, după cădere omul nu a mai avut capacitatea de a perpetua această unitate sexuală, căzând astfel în sclavia pasiunii carnale.<sup>148</sup>

Despre primul tip de mediere, Lars Thunberg susține că

„este aplicabilă în mod special acelor elemente din viața creată care sunt separate datorită păcatului și sunt împotriva intenției inițiale a lui Dumnezeu<sup>149</sup> deoarece după Maxim diferențierea sexuală (adică acea parte a sexualității care se leagă de procreare), sau, cel puțin, o mare parte a ei, a fost introdusă de către Dumnezeu datorită căderii. Înainte de cădere o altă formă de procreare fusese pregătită pentru om”<sup>150</sup>.

<sup>146</sup> Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 74.

<sup>147</sup> Lars Thunberg, *op.cit.*, p. 76.

<sup>148</sup> Adam G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford University Press, 2005, p. 209.

<sup>149</sup> Lars Thunberg, *op.cit.*, p. 76.

<sup>150</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, p. 265.



Așadar, natura pătimășă a omului trebuie biruită, fapt pentru care *despătımirea* este privită ca etapă necesară în drumul către îndumnezeire, atât în spiritualitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul, cât și în întreaga literatură filocalică. De aceea, omul trebuie să-l imite pe cel ce a pus în fiecare lucru rațiunea lui, pe Iisus Hristos „Care este și Logosul întrupat în logoi-i” făpturilor create<sup>151</sup>. Prin urmare, căsătoria nu este blamată în viziunea Sfântului Maxim, numai că ea poate căpăta valoarea pe care i-a dat-o Hristos, prin încorporarea bărbatului și a femeii în *logos*-ul lor comun, omul, corespondent al firii umane. Celor care ar vrea să înțeleagă cuvintele Sfântului în sensul susținerii unui tip androgin ca model al omului, le răspunde teologul Doru Costache: „în fond, Sfântul nu concepe vreo umanitate androginică sau transsexuală în sensul curent”, ci un „masculin” și un „feminin” care nu mai trebuie privite/trăite ca separație tensionantă în multe privințe. Înțelegerea *ad litteram* a unificării sexelor ar conduce la ideea că Sfântul leagă diferențierea numai de situația căderii. Ceea ce-l interesează însă pe Sfântul Maxim e tocmai să arate că Hristos realizează o umanitate restituită integral, reconstituită, bine articulată, deplină<sup>152</sup>: Mai întâi, ne-a unit cu noi înșine în sine [ένώσας ἑμὶν εαυτούς ἐν ἑαυτῷ] prin înlăturarea deosebirii dintre masculin și feminin și, în loc de bărbați și femei - în care se observă mai ales modul deosebirii [τῆς διαίρεσως τρόπος] -, ne-a arătat a fi numai oameni [ανθρώπους μόνον], în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El [κατ' αὐτόν δι' ὅλου μεμορφωμένους] și purtând chipul lui nestricat și cu totul neîntinat, neatinși de vreo trăsătură a stricăciunii<sup>153</sup>.

Dezideratul misiunii creștine este acela de a aduce creatura la o simfonie, așa cum Hristos a adus-o. Doar omul este capabil să poată mijloci în creație, asemeni unei verigi.

---

<sup>151</sup> Lars Thunberg, *op.cit.*, p. 77.

<sup>152</sup> Doru Costache, *Logos și Creație. De la principiul cosmologic anthropic la perspectivele theanthropologice*, proiect de teză de doctorat în teologie, București, 2000, p. 127.

<sup>153</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, pp. 265-266.

### 2.4.2. Mijlocirea unității dintre paradis și lumea locuită

Pentru înțelegerea corectă a misiunii omului de mijlocitor în lume, trebuie să avem în vedere faptul că succesivele lucrări mijlocitoare sunt dependente unele de altele. Spre exemplu, unitatea dintre paradis și lumea locuită nu este posibilă dacă nu s-a realizat unitatea dintre bărbat și femeie, unitate realizată, la rândul ei, în starea de nepătimire a omului. „Apoi, unind, prin virtutea sa sfântă, raiul și lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el împărțit după deosebirea părților omului, ci mai vărtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părțile lui”<sup>154</sup>.

Cea de-a doua lucrare de mijlocire atribuită omului permite rediscutarea temei identificării paradisiului pământesc. Abia în Hristos e foarte evident că paradisul nu este mai întâi un loc, ci starea omului îndumnezeit, în care, potrivit Sfântului Grigorie Teologul, pământul a fost înnoit pentru Dumnezeu (*A doua cuvântare teologică*, 1). Înlăturarea diferenței între παράδεισος și οἰκουμένη, realizarea unității pământului - „neîmpărțit în sine”, în rațiunea ce conține și, în același timp, depășește diferențele -, e regăsirea relației autentice între om și planeta natală, de vreme ce Iisus Hristos, Dumnezeu înomenit și om îndumnezeit „a sfințit lumea noastră locuită/civilizată trăind omeneste”<sup>155</sup>.

Ideea pe care o susține Sfântul Maxim este aceea a existenței în aceeași realitate a lumii terestre și a paradisiului. Însă este vorba de un paradis al virtuților. Acest lucru poate fi explicat foarte concret după afirmația lui L. Thunberg. „Chiar și la Origen, interpretarea alegorică a paradisiului, ca loc al virtuților, nu exclude ideea paradisiului terestru. La Sfântul Maxim această tendință este mult mai explicită. El îmbină ideea unui paradis terestru și concret cu o versiune specifică a ideii despre un paradis al virtuților”<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>155</sup> Doru Costache, *op. cit.*, p. 127.

<sup>156</sup> Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 78.

Prin prisma misiunii teologice, această mediere se traduce prin posibilitatea omului de a transforma mediul în care trăiește în ceea ce este el cu adevărat, adică într-un paradis. Însă nu într-un paradis transcendent, așa cum obișnuim adesea să ni-l proiectăm, ci într-un paradis care nu e separat de realitatea pământească. Această mediere presupune realizarea din partea omului a armoniei paradisiace. Aceasta presupune ca relațiile dintre om și celelalte creații să fie asemeni celor pe care Adam le-a avut înainte de cădere.

Totuși, realizarea acestei medieri nu este una simplă. E nevoie de urmarea modelului Hristos. E nevoie de practicarea unei vieți divine asemeni celei practicate de Iisus Hristos în care se realizează omul desăvârșit. L. Thunberg afirmă că această viață trebuie trăită emanent într-o dimensiune teandrică<sup>157</sup>.

### 2.4.3. Mijlocirea unității dintre pământ și cer

Ideea unei unități a creației apare ca temă principală în explicația pe care o dă Sfântul Maxim cuvintelor Sfântului Grigorie despre înnoirea firii. Mediarea dintre pământ și cer și dintre inteligibil și sensibil se completează reciproc.

„După aceea unește cerul și pământul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii prin virtute, pe cât e cu putință oamenilor. Pe urmă face zidirea sensibilă una și neîmpărțită, nedespărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și nereținut la pământ de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârșitei invizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintând de la ceea ce a atins la ceea ce urmează”<sup>158</sup>.

Medierea dintre pământ și cer este posibilă doar în măsura în care viața creștinilor se apropie de nivelul celei a îngerilor. În fapt, pe tărâm misionar, această mediere este realizabilă doar în măsura în care se raportează la primele două. Ridicarea stării omului la nivelul stării angelice este posibilă în măsura în care mediul în care se dezvoltă a fost adus la starea de paradis

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>158</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, p. 262.

al virtuților. Cu alte cuvinte, avându-l ca model pe Hristos, care a reușit să împlinească pentru prima dată această mijlocire, devenind matrice a oricărei medieri viitoare, omul poate desăvârși misiunea, la care și-a dat acordul, de a participa activ prin asumarea și conlucrarea cu harul Botezului și a celorlalte Taine.

Practic, această mediere este posibilă doar în momentul în care omul își asumă întreaga sa condiție umană. „El trebuie să învingă greutatea trupească prin subțirimea duhului său, printr-o ascensiune spirituală permanentă spre ceruri, dorind comuniunea cu Dumnezeu”<sup>159</sup>. Dar această mijlocire constituie, după cum afirmă același L. Thunberg, doar o etapă în urcarea contemplativă a omului, legându-se, după cum am afirmat-o mai sus, simbiotic de cea de-a patra mediere.

Este important de știut că omul nu este numai trup, ci este și duh. În același timp, cele două elemente ale umanului își prezintă valoarea doar sumativ și nu separat. De aceea vom avea o înviere a trupurilor și sufletelor împreună, cum, de altfel, avem o urcare cu trupul la cer a Mântuitorului. Acest lucru reprezintă și o întărire a celor care speriați de limitele materiei ar crede că o atingere a unei etape în contemplarea lui Dumnezeu ar putea fi făcută doar excluzând trupul. Urcușul contemplativ, prin ceea ce este în realitate o folosire în „practică” a lucrurilor sensibile din *vita practica*, un urcuș prin care Logosul devine mai „subțire”, nu implică niciodată, pentru Sfântul Maxim, ideea că omul transcede într-un anume fel categoriile Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfântul Maxim se referă la comuniunea spirituală cu trupul lui Hristos în starea de contemplație propriu-zisă, care nu este diferită în principiu de activitatea efectuată prin virtuțile vieții practice<sup>160</sup>.

#### 2.4.4. Mijlocirea unității dintre inteligibil și sensibil

Mijlocirea unității dintre pleroma creației sensibile și creația inteligibilă este apogeul lucrării omului în raport cu creația în ansamblul ei. Aceasta îl pune pe om în desăvârșită egalitate cu îngerii, în cunoștință.

---

<sup>159</sup> Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 80.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 80.

„Astfel face întreaga creație o singură creație, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobândit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârșit de darnică a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit și în chip curat cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu”<sup>161</sup>.

Împlinirea ultimei misiuni de mijlocire raportate la făptura creată, îl pune pe om în postura de a preda făptura întreagă lui Dumnezeu, pentru a se realiza unitatea dinainte dorită a creației cu Creatorul Său. Omul are, de la început, o legătură ontologică cu toate și o dorință de a desăvârși această legătură. „În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine”<sup>162</sup>. În aceasta constă demnitatea omului de preot al creației și misionar al lui Hristos.

#### 2.4.5. Mijlocirea unității dintre Dumnezeu și creația Sa

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul este inelul de legătură între toate părțile creației și Dumnezeu. În Fiul înomenit se vor aduna și se vor uni toate.

„În sfârșit, după toate acestea unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca premiu atotonic al urcușului pe Dumnezeu însuși ca țință finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnică și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea”<sup>163</sup>.

În vederea unirii făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu făptura la existență. „Părțile creației sunt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sunt un cosmos deplin decât prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale

---

<sup>161</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. PSB vol. 80, p. 262.

<sup>162</sup> *Ibidem*, nota 328, p. 262.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 262.

omului”<sup>164</sup>. Părintele D. Stăniloae, comentând acest tip de mediere relatată de Sfântul Maxim, dezvoltă o argumentare teologică care, pe de o parte, confirmă ceea ce susține principiul antropic al creației universului, iar, pe de altă parte, afirmă responsabilitatea omului față de întreaga zidire, în calitate de stăpân și preot al ei.

„Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucât e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decât toată creația neînsuflețită, ajungând până la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu”<sup>165</sup>.

Cea de-a cincea mijlocire despre care vorbește Sfântul Maxim mărturisește lucrarea misionară în vederea dobândirii îndumnezeirii omului și a făpturii create în și prin om. Din acest tip de mediere, care le cuprinde în sine și pe celelalte, derivă câteva observații importante pentru misiunea omului în contextul actual: relația omului cu semenii și cu creația întreagă are la bază modelul unirii ipostatice specifice hristologiei calcedoniene<sup>166</sup>; împlinirea acestei meniri descoperă demnitatea omului și menirea lui sublimă; raporturile firești dintre oameni se dezvoltă pentru ca ei să devină o unitate; relațiile dintre membrii familiei creștine trebuie să se consume în perspectiva veșniciei, fapt ce reclamă și experiența unei castități conjugale<sup>167</sup>;

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 84: „Prin această mediere în Hristos omul trebuie să pătrundă (printr-un proces de întrepătrundere, perichoresis, asemănător celui care are loc între cele două firi în Hristos) cu totul în Dumnezeu și să devină tot ceea ce Dumnezeu poate fi, însă fără vreo asimilare ontologică. El trebuie să-L primească ca substitut al propriului său eu, fiind compensat numai de darul lui Dumnezeu, prin urcușul său în Hristos. În acest fel, Dumnezeu și omul se unesc fără amestecare, după modelul unirii ipostatice în Hristos, așa cum afirmă tradiția teologică la Calcedon”.

<sup>167</sup> Ne referim la castitate nu doar ca abținere, ci la o integritate și integralitate a duhului pe care trebuie să o caute bărbatul și femeia. „Sexualitatea se depășește prin propria sa simbolică; simbol al unității, ea se transcende spre integritatea spirituală a unei singure ființe. Numai în felul acesta se poate întâlni căsătoria cu monahismul ca împreună să se

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

viața adevărată a creștinului este viața duhovnicească; raportul firesc al omului cu cosmosul în ansamblul lui oferă fundamentele teologice ale ecomisiunii.

---

unească în prefigurarea eshatologică a împărăției [...] Sub harul Tainei, soții își trăiesc viața sexuală fără ca acest lucru să le aducă vreo cât de mică scădere în viața lor lăuntrică. Împlinindu-și simbolismul său, ea devine un neprihănit izvor de bucurie imaterială.” (Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, pp. 220-223).

### 3. Vocația misionară în teologia ortodoxă contemporană

---

**D**e la teologia patristică, în care am vorbit despre constituția teologică, demnitatea înaltă și destinul mediator al omului ca vocație misionară, vom trece mai departe la analiza acelorași calități ale lui *Hommo Religiosus*, dar din perspectiva teologiei contemporane.

Vom începe demersul nostru printr-o succintă analiză a sfințeniei vieții ca exigență misionară în teologia părintelui Dumitru Stăniloae<sup>1</sup>, apoi vom analiza rolul și locul laicilor în teologia misionară a părintelui Ion Bria, pentru a încheia cu evidențierea responsabilității apostolice a Ortodoxiei în viziunea Arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos. Ne-am concentrat pe părintele Dumitru Stăniloae, întrucât este reprezentantul teologiei neopatrstice românești, exeget fin al Sfântului Maxim Mărturisitorul și promotorul unei teologii personaliste, în cadrele căreia antropologia creștină își reafirmă actualitatea misionară. Ne-am oprit apoi la părintele Ion Bria<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Pentru o analiză exhaustivă a operei părintelui Dumitru Stăniloae vezi: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum tipărit cu binecuvântarea ÎPS Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, din inițiativa Pr. prof. decan Dr. Mircea Păcurariu, sub îngrijirea Diac. asist. Ioan I. Ică jr, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993; Emil Bartos, *Deification in Eastern Orthodox theology: an evaluation and critique of the theology of Dumitru Stăniloae*, Paternoster Press, 1999; Charles Miller, *The gift of the world: an introduction to the theology of Dumitru Stăniloae*, Continuum International Publishing Group, 2000.

<sup>2</sup> Cu privire la receptarea gândirii teologice a părintelui Ion Bria și a relevanței în viața bisericească vezi: *Omagiu Părintelui Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002). The reception of his theological thinking and its relevance for the overpass of the ecumenical&missionary deadlock*, coord. Ioan Tulcan; Cristinel Ioja, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2009; *Relevanța operei Părintelui profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală: direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, coord.: Moșoiu Nicolae, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2010.



Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

pentru că avea „conștiința filiației spirituale, culturale și teologice”<sup>3</sup> a părintelui Dumitru Stăniloae și a fost inițiatorul paradigmei misionare românești contemporane, iar, în ceea ce-l privește pe Preafericitul Anastasios, considerăm că influența sa asupra teologiei misionare ortodoxe contemporane este definitorie.

### **3.1. Sfîntenia vieții ca misiune în teologia părintelui Dumitru Stăniloae**

Părintele Dumitru Stăniloae publica, în anul 1978, în *Orthodox Youth and the Ecumenical Movement*, volum editat la Geneva de Nifon Mihăiță, un studiu cu titlul „Witness Through «Holiness» of Life” [Mărturie prin «sfîntenia» vieții], studiu care a fost republicat, în 1980, în volumul *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, editat, de asemenea la Geneva, de părintele Ion Bria.

Cele două volume sunt expresie a deschiderii teologiei ortodoxe spre dialog ecumenic, dar, în același timp, și o mărturie a ethosului misionar ortodox. Acesta poate fi definit ca ansamblul de trasături specifice mărturiei creștine prin care se legitimează Adevărul mărturisit de Biserică în fața lumii. În contextul ecumenic, mărturia ortodoxă are conștiința teologică a transmiterii integrale, nealterate, dar și irenice a adevărului de credință revelat.

Un aspect important, definitoriu, am putea spune, al mărturiei ortodoxe este dimensiunea sa profund duhovnicească. Aceasta a fost identificată și argumentată într-o manieră personală de părintele D. Stăniloae. Așadar, vom aborda, mai întâi, tema sfînteniei vieții ca exigență a misiunii creștine la părintele D. Stăniloae. Vom utiliza ca sursă principală de analiză textul pe care l-am pomenit mai sus, dar și alte lucrări ale teologului român, încercând să rămânem cât mai aproape de gândirea teologică a părintelui D. Stăniloae în această chestiune.

---

<sup>3</sup> Ioan Tulcan; Cristinel Ioja, „Cuvânt înainte” la *Omagiu Părintelui Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002)*, p. 9.

### 3.1.1. Evaluare critică a societății și misiunii

În discursul despre misiunea Bisericii, părintele D. Stăniloae susține că este necesar să ne îndreptăm privirea asupra acelor societăți omenești care sunt departe de Biserică și care au nevoie de lucrarea mântuitoare pe care Ortodoxia o poate oferi.<sup>4</sup> Identifică astfel două tipuri de societăți umane și două direcții ale misiunii creștine. Este vorba despre aceia care aparțin în mod formal Bisericii, dar s-au îndepărtat de viața ei. Asupra acestei categorii sociale Biserica va întreprinde o misiune internă. Apoi îi identifică pe cei care nu sunt creștini și care constituie obiectul misiunii externe a Bisericii.

Față de prima categorie, oamenii Bisericii trebuie să se întrebe care sunt motivele pentru care se constată o îndepărtare a credincioșilor, unii având o percepție falsă asupra religiozității, iar alții manifestând o ostilitate deschisă la adresa Bisericii. În legătură cu a doua categorie, nu se poate trece cu vederea faptul că, în comparație cu primul mileniu, creștinismul nu a reușit, decât în parte și pentru scurte perioade de timp, să câștige inimile celor care încă nu sunt creștini.<sup>5</sup> Aceasta, se întreba părintele D. Stăniloae, „nu înseamnă că unul dintre motivele categorice al refuzului lor este acela al modului în care creștinismul s-a prezentat pe sine în al doilea mileniu?”<sup>6</sup>

În general, motivele pentru care masele se înstrăinează de Biserică țin de importanța tot mai mare pe care o dobândește tehnologia în viața noastră, dar și de coplesitoarea dorință de satisfacere a plăcerilor carnale și de lupta pentru dobândirea a cât mai multor bunuri materiale. Omul rob al efectului tehnologizării exclude aproape în totalitate orice interes pentru viața duhovnicească. Rezultatul acestui fenomen este divizarea foștilor creștini în două categorii: unii care, consumați de viața tot mai tehnologizată și lipsită de finalitate, caută un sens spiritual al vieții lor (în lumea apuseană se observă o timidă creștere a interesului față de realitățile spiri-

---

<sup>4</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, în Ioan Bria (ed.), *Martyria-Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva, 1980, p. 44.

<sup>5</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

tuale) și o altă categorie, cea mai numeroasă, care se lasă condusă de valul economismului, fără a găsi o pace duhovnicească. Aceștia caută să depășească momentele de apatie și dezgust prin diferite paliative de tipul drogurilor, alcoolului, sexului ș.a., care, pentru scurte momente, par să suplinească lipsa de profunzime și de sens a vieții lor. Mulți dintre cei care aparțin acestor două categorii, sublinia părintele D. Stăniloae, ocazional apelează la forme superficiale de religiozitate: astrologie, vrăjitorie, meditația specifică orientului îndepărtat, glosolalia penticostală ș.a.<sup>7</sup>

În ceea ce privește insuccesul misionar al Bisericii în cel de-al doilea mileniu creștin, printre cauze se numără și caracterul instituțional al acesteia. Misiunea nu poate fi eficientă dacă urmărește lărgirea puterii autoritare a Bisericii sau dacă practica misionară este una de tip individualistic (adică dacă misiunea este rezultatul mândriei sau al originalității, amestecată cu interesele unui grup mic, care dorește să-și impună convingerile proprii și nu să predice credința). În ambele situații, misiunea și „lumina lui Hristos” sunt umbrite de păcatul omenesc. Pentru a da rezultate, misiunea trebuie însă să depășească orice interese individuale, de grup sau bisericești și să nu aibă alt țel „decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit” (1 Co 2, 2).<sup>8</sup>

### 3.1.2. Caracterul personalist și universal al mărturiei sfinților

În opinia părintelui D. Stăniloae, creștinismul ortodox deține căile prin care omul își poate descoperi și realiza integral propria natură și astfel să intre într-o comuniune internă, mistică și personală cu Părintele ceresc. Ortodoxia este cea care afirmă pe deplin crearea omului după chipul Lui Dumnezeu și restaurarea acestui chip în Hristos, Dumnezeu-Om. „Numai această spiritualitate îi va da posibilitatea omului să-și redescopere o viață echilibrată și profundă, realizată prin primirea puterii necreate a lui Dumnezeu, care este accesibilă în Hristos și Duhul Sfânt”.<sup>9</sup> După D. Stăniloae, forța spiritualității răsăritene constă în următoarele caracteristici: este o spiritualitate personalistă; harul dumnezeiesc este o putere reală de

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>9</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczka, *Adevăratul și falsul ecumenism*, Editura Universității „Lucian Blaga”/Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 169.

unire a omului cu Dumnezeu<sup>10</sup>; comportă o dimensiune martirică și ascetică; se trăiește în Biserica văzută ca o comuniune în Iisus Hristos și manifestă o responsabilitate față de întreg neamul omenesc și față de întreaga creație. Ne vom opri puțin, în cele ce urmează, asupra acestor componente.

### 3.1.3. Spiritualitatea personalistă

Părintele D. Stăniloae susține fără echivoc că nu există altă cale de dobândire a sfințeniei decât relația personală cu Iisus Hristos. Subiectul uman își găsește adevărata identitate numai într-o relație existențială, vie, personală cu Iisus Hristos-Omul, a cărui identitate este una și aceeași, prin esență, cu Subiectul Suprem, Fiul lui Dumnezeu. În procesul sfințirii și îndumnezeirii, omul intră prin har și credință într-un dialog existențial, viu și personal cu Dumnezeu prin persoana lui Iisus Hristos și întru puterea Duhului Sfânt. Este un dialog intersubiectiv al iubirii, un dialog între doi subiecți: omul și Hristos. Scopul acestui dialog este de a atinge comuniunea desăvârșită. Ce este această comuniune desăvârșită? Cu siguranță, nu este *experiență* mistică existențialistă, nici *unire* depersonalizantă, panteistă cu Unul, ci, mai degrabă, înlocuirea completă a subiectului uman, a „Eu”-lui uman cu „Eu”-ul divin, cu Hristos. În această mutație, identitatea omului nu se pierde, ci, dimpotrivă, de-abia acum se regăsește cu adevărat și, deci, este cu adevărat împlinită. Părintele D. Stăniloae afirmă că subiectul uman care crede, se pocăiește și practică asceza se întâlnește cu Subiectul divin și se lasă înlocuit pas cu pas de Subiectul divin Hristos: Hristos începe să trăiască în om, iar omul începe să trăiască în Hristos.<sup>11</sup>

„Nu e vorba numai de moartea omului vechi al păcatului, ci de moartea noastră ca subiect în general, pentru ca să viețuiască în noi Hristos ca subiect (Gal 2, 20). Dar eu însumi sunt în Hristos. El S-a făcut subiectul

---

<sup>10</sup> Aurel Pavel, „Misiune prin sfințenia vieții în opera părintelui profesor Ion Bria”, în Nicolae Moșoiu (ed.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 301.

<sup>11</sup> Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae* (Plural), Polirom, Iași, 2001, p. 234.

dinăuntru al subiectului meu, fără să încetez de a fi în El ca subiect, dar văzându-mă împlinit în El și plin de bucurie pentru aceasta împlinire. Mi S-a făcut subiect, rămânându-mi în același timp un *Tu*, cel mai responsabil *Tu* pentru mine.”<sup>12</sup>

### 3.1.4. Lucrarea harului Duhului Sfânt

Misiunea este eficientă „numai când puterea Duhului Sfânt iradiază din cel care predică pe Hristos. Această putere îl purifică în așa fel încât Duhul Sfânt poate să strălucească prin cuvintele sale, care vor fi pure și pline de puterea Duhului Care le confirmă fiind în el. Acest lucru are loc când misionarul păstrează adevărul propovăduit de Apostoli, căci Duhul este unit cu adevărul, așadar cu Dumnezeu care s-a întrupat în Hristos. El a fost cunoscut și propovăduit de Apostoli integral, fără modificări, așa cum s-a întâmplat într-o perioadă mai târzie de către întemeietori de noi grupuri creștine”.<sup>13</sup> După D. Stăniloae, „colaborarea cu harul ajută pe om cu atât mai mult să-și dobândească adevărata libertate, cu cât harul e energia lui Hristos, prin Care voința umană a fost cu adevărat restabilită. Omul, colaborând cu harul, se restabilește în umanitatea sa adevărată, după asemănarea lui Hristos.”<sup>14</sup>

### 3.1.5. Dimensiunea martirică și ascetică

Vorbind despre succesul misionar la Bisericii în primul mileniu creștin, părintele D. Stăniloae notează că „atunci misiunea a fost totală, pe deplin eficientă, fiindcă a fost efectuată de sfinți și martiri, adică de cei care au ținut strâns Adevărul lui Hristos și, uitând de ei înșiși, au mărturisit cu puterea Duhului Sfânt. La începutul fiecărei Biserici stă un sfânt sau un martir, sau mai mulți dintre aceștia, care și-a dat întreaga sa viață, și nu doar cuvintele sau talentul, pentru a face cunoscută celorlalți plenitudinea lui Hristos pe care el o cunoștea cu certitudine. Deși el a fost sprijinit de organizații și resurse financiare, în predica sa nu au existat imixtiuni de

---

<sup>12</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 235.

<sup>13</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 47.

<sup>14</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 210.

ordin personal, de grup sau instituțional”.<sup>15</sup> „Doar sfinții și martirii pot conduce oamenii la Hristos, atrăgându-le sufletele cu puterea dumnezeiască ce strălucește în ei. Aceasta este o putere și o capacitate de a iubi care îi face să meargă până la sacrificiul total de sine. Oamenii sunt convingși că sfinții și martirii sunt rezultatul puterii divine și că și ei pot obține această putere, determinându-i de asemenea să devină sfinți și să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu și semenului”.<sup>16</sup>

„Pe această linie s-au înscris și eforturile înaintașilor, «marii isihăști și sfinții sau oamenii harismatici ai Ortodoxiei». Fără a dori aceasta în mod expres, aceștia au făcut misiune prin însăși viața și lucrarea lor; după cum mărturisea Sfântul Grigorie Palama în secolul al XIV-lea, isihăștii aveau același har ca și cel manifestat la începutul Bisericii de Apostoli și de succesorii lor misionari imediați. În opinia Părintelui, vorbim de singurul mod de a face misiune în mod eficient; dacă nu căutăm puterea dumnezeiască necreată, și prin ea sfințenia și totală dăruire de sine, este fără rezultat «să ținem conferințe despre misiune și să dezvoltăm planuri birocratice pentru misiune - vom continua să pierdem suflete pe care acum Biserica le are»”.<sup>17</sup>

Părintele Pavel Aurel și Ciprian Toroczkai, evaluând teologia misionară și ecumenică a părintelui D. Stăniloae, remarcă faptul că, în gândirea teologului român, misiunea ortodoxă, în măsura în care își atribuie o anumită întâietate în raport cu celelalte tradiții misionare, scoate în evidență nu atât superioritatea unui tip de mesaj, ci însăși viața „predicatorilor” ei. Aceștia sunt sfinții și martirii a căror putere „provine nu din anumite calități cultural-spirituale umane, ci de la harul divin care sălășluiește în ei”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 48.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>17</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, pp. 174-175.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 173.

### 3.1.6. Biserica – comuniune în Iisus Hristos

Una dintre cele mai importante valori pe care Ortodoxia le are este posibilitatea sfințeniei ce se oferă într-un context al înțelegerii Bisericii ca o comuniune în Hristos și nu ca o simplă instituție umană.<sup>19</sup> Părintele D. Stăniloae dă lămuriri asupra înțelegerii caracterului instituțional al Bisericii: „unii teologi ruși păcătuiesc prin deprecierea acestui aspect al Bisericii [...] Temeiul instituțional al Bisericii e Hristos, care depășește pe oameni dar îi și îmbrățișează, care rămâne același nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale și a roadelor ei, prin taine, tuturor celor ce vreau să le primească. Biserica nu este o instituție în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos și supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituție ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituție plină de Hristos cel iubitor, care îi privește pe toți și-i ascultă pe toți, dar în același timp de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă și în poruncile ce le cere împlinite de la oameni ca mijloc de desăvârșire al lor. Biserica e instituție cum e familia instituție; Hristos e temeiul ei instituțional, fără a înceta să fie persoană, cum e tatăl temeiul sau păstrătorul caracterului instituțional al familiei pe care îl impune tuturor.”<sup>20</sup>

După părintele D. Stăniloae, această *instituție* comunională își are temeiul ei etern în Dumnezeu în două sensuri: a) întrucât Treimea este comuniune perfectă de Persoane și b) întrucât Fiul este locașul în care se află rădăcinile tuturor fapturilor și în care sunt chemate să se adune toate. „Am putea spune că în primul înțeles al Bisericii, în cel de comunitate, temeiul ei etern e dat de viața internă de perfectă comuniune a Dumnezeirii și ca atare e constituit de toate Persoanele divine. În al doilea înțeles, în cel de locaș, temeiul ei e dat în viața divină întoarsă spre fapte ca locaș în care să se adune faptele, și rolul acesta îl are în special Fiul care face și în opera creației și a mântuirii legătura între Dumnezeu și lume”.<sup>21</sup> Biserica este astfel o icoană a comuniunii Treimice și sursă de participare pentru credincioși la această comuniune prin Fiul Întrupat, Înviat și Înălțat. Acest tip de comuniune care se propune credincioșilor este condiția sfințeniei.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>20</sup> Dumitru Stăniloae, „Sinteza eclesiologică”, *Studii Teologice* 5-6 (1955), p. 277.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 272-273.

Cu toate că aceste daruri sunt deplin prezente în Biserică, părintele D. Stăniloae „este nevoit să admită cu regret că aceste valori au fost realizate de ortodocși, în ultimele secole destul de rar, excepție făcând câțiva călugări și, mai presus de toate, câțiva eremiți. În același timp, valorile nu au încetat defel să fie prezente în Biserică, chiar și masele mai largi de credincioși participând la ele în special în experiența prezenței reale a Mântuitorului Iisus Hristos la celebrarea Liturghiei și a Sfintelor Taine”.<sup>22</sup> Părintele P. Aurel și C. Toroczkai, sintetizând programul misionar propus de părintele D. Stăniloae, afirmău că „pentru timpul de acum, pentru a face dovada calității sale misionare, Biserica Ortodoxă nu trebuie să facă altceva decât să facă să lucreze la adevărata lor putere valorile amintite; ea trebuie: a) să fie deschisă puterii necreate a lui Dumnezeu care vine la noi, b) să creadă că, ajutați de această putere, este posibil pentru noi să ducem o viață de sfințenie și sacrificiu, și c) astfel să actualizeze Bisericii ca și comuniune”.<sup>23</sup>

### **3.1.7. Responsabilitatea sfântului față de întreg neamul omenesc și față de creație**

D. Stăniloae prezintă rolul sfântului în lume și din perspectiva responsabilității acestuia față de creație. Analiza are în vedere o atitudine sfințitoare, mai degrabă decât o lucrare a sfântului în sens propriu, atitudine care îl surprinde pe om în calitatea lui de stăpân asupra lumii. Aceasta apare în două ipostaze pe care noi le-am rezumat astfel: a) destinul creator al omului într-o lume privită ca mediu de lucrare a comuniunii interpersonale; b) misiunea omului realizată în Hristos de a îndumnezei cosmosul.<sup>24</sup>

Pentru părintele D. Stăniloae, lumea îi servește omului la actualizarea chipului lui Dumnezeu în el. Sfinții Părinți au vorbit de o anumită pecete a lui Dumnezeu pusă pe lume, au văzut în lume un ansamblu de rațiuni ale Logosului. Dacă este așa, trebuie recunoscută o anumită solidaritate între chipul lui Dumnezeu din ființa umană și între pecetea lui Dumnezeu imprimată în lume.<sup>25</sup> Între om și lume, spațiul în care acesta lucrează desăvâr-

---

<sup>22</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 49.

<sup>23</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, p. 179.

<sup>24</sup> Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, *Ortodoxia* XXV, 3 (1973), p. 359.

<sup>25</sup> Vezi: „Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea” în Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 246-256.



șirea, se realizează o legătură internă. Omul are datoria de a transfigura lumea, de a o „subiectiviza” în cel mai înalt grad.<sup>26</sup> Descoperind sensul rațiunilor lucrurilor, acestea capătă o notă personală, amprenta subiectului ce trasează lumii o linie proprie. Fiecare om, reflectând lumea în sine, reflectă și chipurile în care o reflectă ceilalți semenii ai săi, deși chipul pe care-l ia lumea în fiecare om este un chip propriu. În fiecare persoană umană sunt prezente prin aceasta și celelalte persoane. Făptura umană are un caracter sobornicesc-comunitar. Ea este distinctă în comunitate și în lume, dar, în același timp, comunitatea și lumea sunt în ea.<sup>27</sup> În acest fel, lumea se subiectivizează, fiind mediu de realizare a comuniunii, fără ca ea să devină vreodată subiect. Aceasta devine familiară omului însă numai prin ceilalți, prin alte persoane cu care el intră în relație. „O ieșire oarecum mai reală din sine realizează persoana umană numai în relație cu o altă persoană umană, care îi este într-o mai mare măsură transcendentă, care îi este, în mod paradoxal, pe de altă parte mai aproape ca lucrurile. Și numai printr-o altă persoană care mi-a devenit deschisă, se deschide pentru mine mai mulțumitor sensul lumii. Persoana cealaltă nu face parte din mine, dar e subiect al lucrurilor ca și persoana mea proprie”.<sup>28</sup>

Comuniunea noastră cu lumea, cu semenii și cu Dumnezeu se realizează în Hristos. În această relație de dialog, omul se cunoaște pe sine ca partener și îndumnezeitor al lumii, alături de Hristos. Omul dezvoltă în această relație toate virtualitățile lumii făcând-o transparentă pentru Dumnezeu. Oamenii devin ei înșiși transparenți unii altora. Păcatul însă înlătură această transparență, făcându-i pe oameni închiși unii altora, întunecați, iar lumea se transformă într-un zid opac între ei și Dumnezeu. Mai mult, moartea duce la extrema înlăturare a acestei transparențe, făcând lumea și ființa umană netransparentă pentru Dumnezeu. Din această perspectivă, restabilirea deplină a sensului lumii și a omului coincide cu restabilirea transparenței depline a lui Dumnezeu prin înlăturarea morții. Iar aceasta a făcut-o Hristos prin Învierea Lui. Transfigurarea lumii și îndumnezeirea omului este posibilă în Hristos. Ființa umană acceptă liber chemarea și o împlinește. Faptul că această realitate nu e palpabilă pentru

---

<sup>26</sup> Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, p. 348.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 347-348.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 349.

noi acum și faptul că trăim în continuare sub teroarea morții se datorează tot omului, care, restaurat fiind, acum se închide în mod liber și poate inconștient lui Hristos. Destinul creator și îndumnezeitor în Hristos al omului, dacă nu este asumat în mod subiectiv nu se împlinește. Nu numai păcatul primordial a făcut lumea netransparentă pentru Dumnezeu, ci și păcatele noastre de acum care întunecă lumea și pe noi înșine. Hristos redeschide prin activitatea sa mântuitoare diversitatea virtualităților lumii, dar pe acestea omul trebuie să le actualizeze.<sup>29</sup>

Pentru tema noastră, aceste amendamente sunt necesare, întrucât, în lumea contemporană, omul trebuie să-și redescopere misiunea. Rolul său nu se reduce doar la desăvârșirea propriei vieți, ci are implicații majore asupra întregii lumi văzute. Intuițiile părintelui D. Stăniloae cu privire la sensul rațiunilor lucrurilor ne dau acum posibilitatea să vorbim despre legătura dintre viața sfântă și problema ecologică. Lumea în care trăim reflectă, într-un fel, viața noastră interioară, întrucât viața noastră interioară cuprinde în sine și lumea în care trăim. Din perspectiva teologiei misionare, putem afirma că, la părintele D. Stăniloae, misiunea omului sfânt este, deci, și aceea de a restabili sensul deplin al lumii.

### 3.2. Misiunea laicilor în teologia Părintelui Ion Bria

Încă din anul 1988, Olivier Clement observa că se simte tot mai pronunțat în viața cotidiană o emancipare, o autonomizare a diferitelor domenii ale existenței (politic, social, cultural etc.), în raport cu învățătura creștină și cu viața Bisericii. Domeniile științei, tehnologiei, educației, artelor, autorităților statului, ale vieții economice se situează toate în afara trăirii cu adevărat creștine. „Nu mai există deci nici autoritate și nici ideologie dominantă, ci o sumă de autorități fragmentate, fiecare în domeniul ei propriu”<sup>30</sup>. Statul nu pretinde să guverneze Biserica, nici Biserica, statul. Știința și filosofia nu mai sunt „slujitoare” ale teologiei (*ancillae theologiae*),

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 361-362.

<sup>30</sup> Olivier Clement, „A mărturisi într-o societate secularizată”, în *Contacts*, nr. 144/1988, <http://www.nistea.com/secular.html>, accesat la 14 iulie 2010.

pe care nimeni, de altfel, n-o împiedică să se dezvolte liber. „Pentru o aceeași realitate pot să existe mai multe abordări independente, uneori rivale, și care nu cunosc o reglare unică”<sup>31</sup>. Astfel, cultura seculară apare ca o cultură multiplă, „heterogenă, tipic non-totală, o cultură în care nu se mai poate realiza o ierarhie a cunoștințelor într-un sistem unificat și autoritar: fiecare cunoștință, fiecare abordare a realului relevă norme care-i sunt intrinseci.”<sup>32</sup>

Într-o astfel de societate, era necesară formularea unei teologii misionare și a unei mărturii creștine credibile. Acest lucru legitimează abordarea problematicii rolului și locului laicului în misiunea Bisericii, așa cum e aceasta înțeleasă de părintele Ion Bria, teolog reprezentativ pentru definirea principiilor misionare ale Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană și fin cunoscător al societății occidentale cu a cărei paradigmă civilizațională s-a întâlnit societatea românească după anul 1989.

### 3.2.1. Întoarcerea preoției universale

La 70 de ani de la înființarea Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române (1925-1995), părintele Ion Bria constata că situația actuală a Bisericii se prezintă ca o realitate nouă, complexă, total diferită de cea din trecut. Un lucru era evident: „Patriarhia română de mâine nu mai poate opera cu aceleași principii misionare și metode pastorale, cu aceleași legiuri și instituții bisericești, ca în anul 1925.”<sup>33</sup> Noua realitate bisericească revendică, între alte principii misionare necesare în lumea de azi, revenirea laicilor în câmpul misionar.

„Cel mai important curent care se formează azi în Biserica Română, spune părintele Ion Bria, este acela care antrenează redeșteptarea laos-ului, a poporului lui Dumnezeu, format din cei ce, inspirați de citirea și meditarea Sfintei Scripturi, se precipită în fiecare duminică spre locașul bisericii, iar la liturghie înaintează cu ardoare spre ușile altarului ca să primească Sfintele Taine”.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 153.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 166.

Este vorba despre „întoarcerea preoției comune”<sup>35</sup> sau universale. A-i determina pe laici să participe la misiunea și la preoția Bisericii reprezintă o acțiune care, în viziunea teologului român, trebuie să fie nu numai recunoscută formal, ci și susținută și dezvoltată cu toată grija, în trei direcții: 1. Evitarea polarizării laicului și preoției, păgubitoare pentru unitatea văzută a Bisericii, pe poziții ireconciliabile, făcând posibil dialogul dintre ele; 2. Căutarea de noi soluții instituționale și misionare pentru dificultățile de pe întreg cuprinsul țării, iar o dovadă în acest sens ar fi înființarea noilor episcopii în multe regiuni ale țării. Totuși, vitalitatea Bisericii Ortodoxe depinde de elanul și de misiunea parohiilor. Viabilitatea sistemului parohial, atât cel rural, cât și cel citadin, este precară. Transformarea sistemului eparhial ar fi incompletă și chiar inutilă fără reforma sistemului parohial, începând cu spațiile urbane; 3. Refacerea unei societăți civile autentice, prin înlăturarea unei grave erori eclesiologice și canonice: *marginalizarea laicilor*.<sup>36</sup>

Misiunea laicului are la bază două principii fundamentale: unul antropologic și unul eclesial. Asumarea vocației misionare este posibilă, în primul rând, datorită demnității omului, a cărei ontologie este una hristologică. În calitate de chip al lui Dumnezeu, misiunea fiecărui om este de a actualiza misiunea Persoanelor Sfintei Treimi în lume. De aceea, implicațiile teologiei trinitare pentru înțelegerea misiunii Bisericii, dezvoltate de părintele Ion Bria sunt de mare importanță. Din această perspectivă, misiunea Bisericii își are temeiul adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Aceasta, către întreaga lume<sup>37</sup>. Astfel se realizează, la nivel personal, așa numita *Missio Hominis*, care, în concepția părintelui Ion Bria, s-ar traduce cu expresia: misiunea omului este „să introducă harul lui Dumnezeu în situații personale și sociale”.<sup>38</sup> Aceasta reprezintă chemarea și demnitatea fiecărei persoane umane înțeleasă ca ființă teologică.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 166-169.

<sup>37</sup> *Idem*, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 3.

<sup>38</sup> *Idem*, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 111.

Demnitatea omului constă în faptul că este creat după chipul lui Dumnezeu: „Omul este ființă creată care redă, în mod fizic, imanent, imaginea, comuniunea și prezența lui Dumnezeu, Autorul și Creatorul vieții”<sup>39</sup>. Omul este chip al „Noului Adam”, al prototipului noului om, care este „destinat” să-și însușească credința în Hristos, să devină asemenea Chipului autentic al lui Dumnezeu, al Fiului Său întrupat<sup>40</sup>. Demnitatea omului, spune părintele Ion Bria, constă „în aceea că privește în sus, că este întors spre cer”<sup>41</sup>. Căutând și privind la cele „dintru înălțime” află cetatea lui veșnică, Împărăția lui Dumnezeu. El este chemat să realizeze această viziune despre lume în lume, ca „împreună lucrător cu Dumnezeu”, „să transforme viziunea sa în istorie”<sup>42</sup>.

Vorbind despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, părintele Ion Bria notează:

„iconomia mântuirii are o întindere vastă: *Astăzi mântuirea a toată lumea s-a făcut*. Acesta nu este un vers retoric, căci Biserica este în lume și pentru lume, anume să recunoască iubirea lui Dumnezeu, prezintă și activă pe căi neașteptate și în alte religii, filosofii și credințe care caută sensul existenței.”<sup>43</sup>

Apoi continuă: „Întruparea Fiului nu este opusă creației care a fost adusă în ființă de El însuși”<sup>44</sup>. Cu alte cuvinte, mântuirea este adusă tuturor, toți pot să-L primească, întrucât toți suntem după Chipul Lui și avem o așa-zisă „atracție sau viziune” către Împărăția lui Dumnezeu, iar această atracție este conferită de pecetea chipului și e conformă naturii omului. Transformarea viziunii sau vederii Împărăției lui Dumnezeu în Împărăție văzută în istorie este un act misionar și, în același timp, un rezultat al misiunii. Împărăția care se vede în istorie este Biserica. Deoarece misiunea creștină se face numai în Biserică, fiindu-i ființială acesteia<sup>45</sup>, nu putem spune că toți oamenii fac misiune, ci numai măduarele trupului eclesial.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>43</sup> Idem, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, pp. 25-26.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>45</sup> *Go Forth in Peace*, p. 11.

Putem, în schimb, afirma că toți oamenii sunt misionari *în mod virtual*, condiția actualizării acestei calități depinzând de asumarea la nivel personal a roadelor misiunii Fiului lui Dumnezeu.

Misiunea tuturor creștinilor este parte integrantă a misiunii Bisericii, chemată să participe la misiunea lui Hristos, „precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădulele nu au toate aceeași lucrare; așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora; Dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței” (Rom 12, 4-6).

### 3.2.2. Trimiterea misionară a poporului lui Dumnezeu, semn al identității creștine

Identitatea creștinului se manifestă în Biserică, în comuniunea Trupului lui Hristos, în vederea zidirii acestuia.<sup>46</sup> Asumarea vocației misionare devine astfel o temă a identității creștine. Părintele Ion Bria identifică trei probleme ale identității creștine necesare unei mărturii autentice: 1. Identitatea și unitatea trupului bisericesc; 2. Identitatea și sfințenia vieții; 3. Identitatea și urmarea lui Hristos ca ucenic în opera de binefacere „înaintea oamenilor”.<sup>47</sup>

Temeiurile teologice pentru care creștinii sunt uniți într-un trup (Efes 2, 16) și una în Hristos (Gal 3, 27), primind, prin aceasta, identitatea de creștini<sup>48</sup>, sunt următoarele: au *aceeași credință*, primesc *același Botez* și se *împărtășesc dintr-o pâine și dintr-un potir toți*, cu aceleași Sfinte Taine. „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți” (Efes 4, 4-6); „Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Gal 3, 26-28); „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare,

<sup>46</sup> Idem, *Destinul Ortodoxiei*, 1989, p. 344.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 344-345 ș.u.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 342-349.

împărtășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (1 Cor 10, 16-17); „Ci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădulele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora” (Rom 12, 4-5). Deci, aceste temeuri se constituie și în condiții care numai împlinite simultan conferă unitatea în Hristos a tuturor mădulelor.

Această afirmare a identității creștine, cu referire la persoana celui botezat (Gal 3, 27), cât și la comunitatea celor ce au primit Taina Sfântului Botez (Rom 12, 3-4), reprezintă o temă principală a teologiei pauline: „În El ați și fost tăiați împrejur, cu tăiere împrejur nefăcută de mână, prin dezbrăcarea de trupul cărnii, întru tăierea împrejur a lui Hristos. Îngropați fiind împreună cu El prin botez, cu El ați și înviați prin credința în lucrarea lui Dumnezeu, Cel ce L-a înviat pe El din morți” (Col 2, 11-12), „care nu este altceva decât o dezvoltare, pentru nevoi pastorale și misionare, a teologiei expuse în Faptele Apostolilor, în legătură cu Pogorârea Sfântului Duh și întemeierea Bisericii la Cincizecime.”<sup>49</sup> Biserica, spațiu în care Duhul Sfânt lucrează încorporarea noastră în Hristos la nivel personal, înseamnă finalizarea și concretizarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în această lume, lucrare care a început cu întruparea. Ea reprezintă al cincilea act din istoria mântuirii alături de întrupare, răstignire, înviere și înălțare. Hristos Cel înviat ne mântuiește, întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Pogorârea Duhului Sfânt marchează, prin aceasta, trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în ceilalți oameni.

În acțiunea de zidire a trupului lui Hristos, apostolii și ucenicii și, prin extensie, toți creștinii colaborează cu Dumnezeu „că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem” (1 Cor 3, 9). Nu ei sunt cei ce fac să crească trupul lui Hristos, ci Dumnezeu, însă fiecare participă cu lucrarea sa, care rodește pe temelia pusă de Hristos: „Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. Astfel, nici cel ce sădește nu e ceva, nici cel ce udă, ci numai Dumnezeu care face să crească. Cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după osteneala sa. Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 342.

Dumnezeu. După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter, am pus temelia; iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește; căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos" (1 Cor 3, 6-11).

Lucrarea de zidire a trupului lui Hristos, în care creștinii colaborează cu Dumnezeu, este orientată eshatologic. De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate istorică orientată spre împărăția veșnică „Cetățenia noastră este în ceruri" (Filip 3, 20), spune Apostolul, deoarece creștinii nu au în istorie „cetate stătătoare" (Evr 13, 14). Biserica este comuniunea de viață și iubire a lui Dumnezeu – Sfânta Treime cu oamenii prin Hristos în Duhul Sfânt (In 17, 21-23). Biserica istorică este chemată să reproducă în viața ei această comuniune trinitară și unitară a lui Dumnezeu și să evidențieze istoric pregustarea Împărăției cerurilor. Ea este comunitatea umană care trăiește din comuniunea divină a Sfintei Treimi. De aceea, întreaga ei misiune este orientată în această direcție.<sup>50</sup> Iată de ce vocația omului este una misionară, fiind creat pentru a trăi în, din și pentru starea de comuniune. El mărturisește împlinirea eshatologică a creației și încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu. Dacă în conținut activitatea misionară a omului nu ar viza acest lucru, ea nu s-ar deosebi cu nimic de orice alt activism social eminamente pozitiv, orientat doar pe orizontală. „Fără unitatea prealabilă în numele lui Hristos, o comunitate de credincioși ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar nu o Biserică"<sup>51</sup>, iar membrii acestei organizații, persoane ce oferă asistență socială și religioasă, dar niciodată misionari în sensul autentic.

### 3.2.3. Clerici și laici în misiunea Bisericii

Lucrarea misionară este concepută așadar ca „zidire a trupului lui Hristos" – Biserica (Efes 4, 12), ca o „creștere și extindere" organică. Toți cei ce fac parte din acest trup sunt angajați în această lucrare, potrivit trimiterii și chemării fiecăruia (Efes 4, 16). Unul dintre principiile eclesiologice care nu trebuie să fie disputate, susține părintele Ion Bria, este conlucrarea

---

<sup>50</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, p. 128.

<sup>51</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 345.



dintre cei care dețin preoția prin hirotonie episcopală, clerul sau ierarhia, și mirenii, care au, prin Botez, preoție în sens general. Nici Biserica, nici preoția nu sunt, deci, noțiuni clericale. Biserica este o comunitate de slujire în totalitatea ei, clerici și mirenii. Sinodul episcopal sau cinul preoțesc nu manipulează adevărul sau misiunea, deoarece nu se poate izola doctrina de experiență. Părinții apostolici, care precizează modul de organizare a unei Biserici locale, spun că nimic să nu se face fără episcop, nu numai pentru că acesta are o „anumită harismă a adevărului” (Irineu, *Adversus Haereses*, IV, 26, 2), ci și pentru că este un simbol al unității, al simfoniei. Biserica nu lucrează exclusiv prin votul mirenilor, nici exclusiv prin conducerea monarhică a episcopului. Trebuie să fie o simfonie, un consens, deoarece Biserica este un organism colegial, conciliar, al păcii și unității<sup>52</sup>, prin urmare, un organism deplin în care clerul și laicatul conlucrează simfonic.

Cler și laici, toți participă la misiunea apostolică a Bisericii, dar în mod particular. În virtutea hirotoniei, episcopii, care sunt chipul lui Dumnezeu-Tatăl, și preoții – care sunt chip al soborului apostolilor (Ignatie, *Către Magnezieni* 6, 1, *Către Tralierii* 3, 1, *Către Smirneni* 8, 1) au datoria de a învăța credința. Episcopul este comparat cu străjerul care are datoria de a anunța și de a păzi cuvântul lui Dumnezeu: „Pe zidurile Tale, Ierusalime, am pus străjeri, care nu vor tăcea nici zi, nici noapte. Voi care aduceți aminte Domnului de făgăduințele Lui, să nu aveți odihnă” (*Is* 62, 6). El este, în același timp, gardian și vestitor: „Fiul omului! Iată, te-am pus străjer al casei lui Israel. Vei asculta deci cuvântul ce-mi va ieși din gură și-l vei vesti ca din partea Mea” (*Iez* 3, 17). Canonul 58 apostolic conține obligația episcopului de a instrui clerul și mirenii<sup>53</sup>. Dacă vreun episcop sau presbiter neglijează păstorul și mirenii și nu se ocupă de instruirea lor în credință, să fie excomunicat; dacă acesta persistă în neglijență și insolență, să fie depus din slujirea preoțească. Episcopul trebuie să-și îndeplinească datoria de a combate ereziile și de a chema la dreapta credință, deoarece este responsabil de unitatea Bisericii (Sinodul din Cartagina, can. 132). Neglijența episcopului în această privință se pedepsește cu excluderea din episcopat (can. 133). După apostolul Pavel, presbiterii se

---

<sup>52</sup> Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, pp. 318-319.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 319.

bucură de îndoită cinstire, deoarece se ocupă cu propovăduirea învățăturii (1 Tim 5, 17).<sup>54</sup> Coordonatele în care laicul împlinește vocația apostolică, așa cum gândește părintele Ion Bria, vor fi detaliate într-o secvență următoare.

Deci, din punct de vedere misionar, chemarea apostolică este adresată întregului popor al lui Dumnezeu. Toți au obligația de a o împlini. Sarcina „suplimentară” ce revine clerului sau, după Părinții apostolici, episcopului este aceea de a-i pregăti și a-i binecuvânta pe sacerdoți și pe laici pentru slujirea misionară.

### 3.2.4. Parohia și misiunea laicului

Parohia este „celula misionară” prin excelență, este spațiul firesc de lucrare misionară a fiecărui laic.

„Caracterul misionar al parohiei își are rădăcinile în propria sa natura. Deși, din punct de vedere administrativ și instituțional, ea este parte a Bisericii, din punct de vedere sacramental și spiritual, ea posedă plenitudinea darurilor Duhului Sfânt; parohia este cu adevărat prezența și epifania întregii Biserici, a plinătății credinței și a plenitudinii harului. Ca și Biserica în totalitatea ei, parohia este chemată să predice și să învețe Evanghelia mântuirii lui Hristos în lume și să fie martorul lui Hristos în condițiile specifice orânduite ei de Dumnezeu. În acest sens, întreaga viață a parohiei este misiune, căci ea există nu doar pentru edificarea religioasă a enoriașilor, ci mai presus de toate pentru mântuirea întregii lumi de sub puterea *prințului veacului acestuia*.”<sup>55</sup>

Iată motivul pentru care credincioșii trebuie să cunoască bine istoria parohiei lor, marile evenimente din viața acesteia, inclusiv istoria locului de cult.

În vederea organizării acțiunilor sale pastorale și misionare, în viziunea părintelui Ion Bria, preotul are la îndemână un tablou de categorii de parohieni, determinate în funcție de participarea la viața liturgică. Astfel, se poate distinge, în primul rând, *parohia activă*, adică entitatea eclesială plină de zel liturgic în care se tinde să se regăsească întreaga comunitate din acel loc; acești creștini sunt adevărații împreună-lucrători ai preotului și *parohia*

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>55</sup> *Go Forth in Peace*, p. 30.

*sociologică*, care este formată din „creștini cu numele”, ce aparțin de Biserică în mod nominal, având contacte sporadice cu preotul și cu corpul activ al parohiei. Aceștia se manifestă cu ocazia unor evenimente semnificative din viața lor, care impun o confirmare religioasă publică: botezul copiilor, căsătoria tinerilor, înmormântarea părinților. În marile orașe, acești parohieni se arată în Biserică la sfârșitul Liturghiei din curiozitate artistică, sau numai în cimitire cu ocazia parastaselor pentru rude sau cunoscuți.<sup>56</sup> Această realitate parohială nu trebuie pierdută din vedere, fapt pentru care este necesară o implicare reală a tuturor membrilor parohiei active pentru re-îmbiserizarea celeilalte părți a poporului lui Dumnezeu, ce face parte din parohia sociologică.

„Mai întâi de toate, spune părintele Ion Bria, mărturia evanghelică a Bisericii este destinată creștinului care nu este creștin (cu adevărat). Sunt mulți botezați, și totuși s-au dezbrăcat de Hristos, fie intenționat, fie prin indiferență. Adeseori astfel de oameni încă găsesc posibilități de a se raporta sociologic, cultural sau etnologic, cumva, la o comunitate creștină. Re-încreștinarea creștinilor este una dintre sarcinile importante ale mărturiei evanghelice a Bisericii.”<sup>57</sup>

În același timp, este și o exigență a misiunii interne a Bisericii care, în contemporaneitate, nu se întâlnește numai cu noi spații misionare, ci și cu *situații misionare* cum este aceasta despre care am vorbit.

Odată însă cu redescoperirea semnificației esențiale a parohiei și a Liturghiei pe care aceasta o săvârșește, „trebuie să redescoperim adevărata natură a vocației laicului în Biserică. Timp de prea multă vreme, termenul *laikos* avea tonuri de pasivitate, de a nu aparține stratului activ, clerical, al Bisericii.”<sup>58</sup>

### 3.2.5. Sfânta Liturghie, izvor și scop al acțiunii misionare

Izvorul viu al împlinirii misiunii de către parohie este Liturghia. Esența ei constă în manifestarea (epifania) și comunicarea Împărăției lui Dumnezeu descoperită în viața, învățătura, moartea, învierea și slăvirea lui Iisus Hristos. În acest sens, părintele Ion Bria notează:

---

<sup>56</sup> Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, pp. 110-111.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>58</sup> *Go Forth in Peace*, p. 31.

„semnificația Liturghiei a fost adesea pusă în umbră de interpretări unilaterale, în care ea a fost prezentată aproape exclusiv ca mijloc de sfințire individuală. Pentru aceea, este necesar să redescoperim în Liturghie acea *lex orandi* de la începutul Bisericii în dimensiunile ei cosmice, răscum-părătoare și eshatologice. Dincolo de aceste concepții statice și individua-liste ale Liturghiei, trebuie să redescoperim natura ei dinamică și forța ei. Liturghia zidește și plinește Biserica prin însușirea ei de Taină a împărăției; ea ne transformă pe noi, credincioșii Bisericii, în martori ai lui Hristos și împreună-lucrători ai Lui.”<sup>59</sup>

„Astăzi – continuă părintele Ion Bria – în multe părți ale lumii, datoria de a mărturisi pe Hristos, de a aduce înapoi popoare de la întuneric la minunata lumină care este cunoașterea lui Hristos, este îndeplinită în primul rând de laici. Tocmai faptul acesta trebuie să ne încurajeze să redescoperim adevărata natură și vocație a laicilor, locul lor unic în slujirea misionară generală a Bisericii. Și iarăși, nu există nici o altă cale mai bună către acea descoperire decât studiul liturghiei (leitourgia) Bisericii ca adevărata concelebrare, act comunitar prin care fiecare mădular al Bisericii își găsește propriul loc în edificarea Trupului lui Hristos.”<sup>60</sup>

În Sfânta Liturghie, Biserica păstrează, în modul cel mai autentic, chipul comunității apostolice<sup>61</sup>. Aici credincioșii experimentează anticipat Împărăția ce va să vină, Euharistia având întotdeauna o perspectivă eshatologică.<sup>62</sup> Creștinul participant la Sfânta Liturghie este un mărturisitor. El rostește înainte de împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului cuvintele: „Cred, Doamne și mărturisesc...”. Apoi se împărtășește cu Cel pe Care-l mărturisește, experimentând Împărăția viitoare. Iar ca o consecință a acestei experiențe, rostește: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne...”. Spiritualitatea liturgică ortodoxă însă nu se limitează la locașul de cult și nu se încheie cu primirea sfintelor Taine. Trupul lui Hristos se dă pentru viața lumii, ca viață comună și de slujire. Parohianul este trimis prin acel „Cu pace să ieșim... Întru numele Domnului” să practice în lume o altă formă de „liturghie”, care nu este repetarea celei euharistice, dar este urmarea acesteia<sup>63</sup>, „liturghia fratelui”.

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>61</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 314.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 319.

Părintele Ion Bria ne spune că

„Sfântul Ioan Hrisostom insistă asupra prezenței și experienței lui Hristos în săraci, suferinzi, orfani, văduve, exploatați, în cei ce n-au adăpost, mângâiere și renume. Hristos se află în mijlocul tuturor, bărbați și femei, care zac în condiții de viață insuportabile, care trăiesc și mor nu cum vor ci cum pot. El îi revendică pe aceștia, de aceea cine pune milostenia în mâna săracilor atinge mâinile lui Dumnezeu. Creștinii exercită față de aceștia o preoție a iubirii și milei, o *liturghie a fratelui* în care se află Hristos. [...] În tot locul și în tot timpul este cu putință pentru orice creștin, bărbat și femeie, acest fel de liturghie umană, înainte și după Liturghia euharistică, pe care preotul o aduce pe altarul bisericii, în zi de duminică și sărbători. De altfel, ele au aceeași valoare în fața lui Dumnezeu.”<sup>64</sup>

Prin participarea activă la cultul public al Bisericii, credincioșii iau parte la *slujirea preoțească* a lui Hristos, care se realizează, prin rugăciunea particulară și prin dăruirea lor în slujba înfăptuirii comuniunii în Trupul tainic al lui Hristos, ca anticipare a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu.<sup>65</sup>

„Trebuie subliniată aici cu toată tăria ideea că *în și prin* Liturghie, Biserica întreagă (cler și mireni n.n.) își exprimă rolul ei sacerdotal, rol care nu se poate separa de starea ei de a fi *poporul lui Dumnezeu*. Acest rol îl exercită, într-un mod unic, prin preoția sacramentală. De altfel hirotonia episcopului, preotului și diaconului are loc în cadrul Liturghiei, anume pentru a se arăta că acestea sunt niște slujiri eclesiale și euharistice, care izvorăsc din preoția lui Hristos. Pe de altă parte, prin botezul în numele Sfintei Treimi, orice creștin este inclus în preoția generală a poporului lui Dumnezeu (1 Ptr 2, 4-5). Iar Liturghia se aduce de către toți și pentru toți membrii Bisericii, fiind sacrificiul ei ca *poporul lui Dumnezeu*, noțiune de o profundă substanță și viziune biblică (Is 61, 1 ; 1 Ptr 2, 5-9 ; Apoc 1, 6 - 5, 6). Se poate spune, așadar, că într-un sens foarte profund natura de comunitate, de *ecclesia* a Bisericii se realizează și se menține prin Slujirea sacerdotală, de aceea acolo unde instituția preoției dispare, profilul ei eclesial se șterge.”<sup>66</sup>

Liturghia constituie, pe de o parte, garanția și expresia unității de credință, de rugăciune și iubire, care există în corpul Bisericii văzute, iar, pe de altă parte, pregustarea bucuriei de a fi cu Hristos în Împărăția Sa viitoare: „Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar moartea Domnului vestiți până când va veni.” (1 Cor 9, 26).

<sup>64</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, p. 108.

<sup>65</sup> Idem, „Biserica și Liturghia”, în O XXXIV (1982), nr. 2, pp. 481-491; p. 485.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 484.

„Preotul se roagă, în primul rând, pentru Biserica Sa cea sfântă, sobornică și apostolică ce se întinde până la marginea lumii, pe care a câștigat-o cu scump Sângele Său. Nimeni nu rămâne în afara scopului rugăciunii: comunitatea prezentă fizic la Liturghie, cei absenți din pricini binecuvântate, cei ce locuiesc în pustie, în munți, în peșterile pământului, cei din închisoare, exil, ostatici. *Fii Tu însuși tuturor toate*, căci El cunoaște cazul fiecăruia, cererea și nevoia personală. El hrănește pe săraci, apără pe văduve, adăpostește pe orfani, eliberează pe prizonieri, vindecă bolnavii, instruieste pe tineri, întărește pe bătrâni, adună împreună pe cei risipiți, întoarce pe cei separați și-i unește cu Biserica, dezleagă pe cei ce sunt legați de duhurile necurate. El își amintește de cei ce trăiesc în fericire, în evlavie, post, în vorbiri curate, de cei ce dețin autoritatea de a judeca și reconcilia, de cei ce sunt uniți prin legătura căsătoriei, de cei ce au trebuință de milă. Rugăciunea creștinului cuprinde *pe cei ce ne iubesc și cei ce ne urăsc, pe cei ce ne-au cerut să ne rugăm pentru ei*. Preotul mijlocește pentru tot poporul: *Pe cei pe care nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau din cauza mulțimii numelor lor. Tu însuși îi pomeneste, Dumnezeu, Tu cel ce cunoști zilele și numele fiecăruia, Cel ce știi pe fiecare din pânțele maicii sale*.”<sup>67</sup>

Încadrându-se în această ordine liturgică, euharistică, toți creștinii, prin cultul public și prin asumarea greutăților vieții în duhul lui Hristos, devin asemenea Lui: „totdeauna purtând în trup mersul spre moarte a lui Iisus, așa ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru” (1Cor 4, 10; Cor 1, 24). Toate activitățile: rugăciunile și inițiativele apostolice, viața de familie, munca zilnică, bucuriile și încercările vieții, dacă sunt trăite în duhul lui Hristos, devin „jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (1Ptr 2, 5), care, în celebrarea Euharistiei, sunt oferite cu adâncă evlavie lui Dumnezeu împreună cu ofranda Trupului și Sângelui Domnului.<sup>68</sup>

Credincioșii laici participă la preoția lui Hristos și prin toate acțiunile care mijlocesc împăcarea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă: „vă îndemn să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, că aceasta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru” (1 Tim 2, 1, 3). Căci Dumnezeu „ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă slujirea împăcării” (2 Cor 5, 18).<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, pp. 116-118.

<sup>68</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, p. 177.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 179.

Liturghia constituie prin excelență structura de unitate și de comuniune a Bisericii. Acest mare adevăr se poate articula sub diverse formule teologice, de pildă: caracterul euharistic sau concentrarea liturgică a Bisericii, dimensiunea eclesială a Euharistiei. În realitate, Euharistia este *hrana* poporului lui Dumnezeu: „Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer. Cel care va mânca din această pâine, va trăi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da, pentru viața lumii, este trupul Meu” (*In* 6, 51). Biserica nu poate fi, deci, definită ca o comunitate adunată în numele lui Hristos pur și simplu. Sensul ei eclesial, comunitar este desăvârșit de caracterul ei euharistic, liturgic, de consacrare.

Părintele Ion Bria sesizează o anumită tendință ritualistă și o oarecare obsesie memorialistică prin care se limitează profilul Liturghiei la o imagine superficială de ceremonial, de cult sau spectacol religios, în care accentul cade pe evocarea estetică și emoțională. Mulți preoți uită nu numai că aducerea jertfei liturgice este o acțiune comună, ci și că împărtășirea credincioșilor este un act esențial liturgic care nu poate fi înlocuit cu oferirea anaferei. La Liturghie, credincioșii nu asistă la o întâlnire rituală comemorativă sau la un ceremonial religios, ci sunt copărtași la acțiunea sacramentală ce se produce la altar. Comunitatea întreagă se găsește într-o stare de celebrare și de invocare, fiind împreună-jertfitoare și împreună-jertfită în și cu Hristos, sub rânduiala preotului liturghisitor care pune în mișcare această operă de cult. Fără împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele Domnului, Liturghia riscă să-și piardă unitatea ei, să rămână o lucrare nedeplină și fără rost.<sup>70</sup>

„În tradiția cultică ortodoxă există Liturghie fără aducerea și sfințirea darurilor, dar nu există Liturghie fără împărtășirea credincioșilor. [...] Împărtășirea credincioșilor la Liturghie nu este o chestiune de tipic, de practică sau de bunăvoință a preotului, ci ține de însăși ființa Tainei împărtășaniei. Alternativa: împărtășire deasă sau rară este falsă, deoarece fără acest act, împărtășania ca Taină nu se produce, credinciosul – care este subiectul Tainei – nefiind «părtaș» al Cinei celei de taină. În cele din urmă, Dumnezeu este Cel care invită la această cină pe prietenii Fiului Său, oferindu-le în dar însuși Trupul Acestuia. Episcopul sau preotul este doar slujitorul care cheamă și adună pe invitații lui Dumnezeu, strigând fără

---

<sup>70</sup> Ion Bria, *Biserica și Liturghia*, pp. 485-486.

încetare: «Veniți, căci iată toate sunt gata» (Lc 14, 17). [...] Sfinții Părinți, ca de pildă Ciprian, Clement de Alexandria, Origen, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, învață că împărtășirea credincioșilor ține de însuși faptul apartenenței lor la Biserică, fiind privilegiul lor sacru de a se uni cât mai des cu Hristos, fie atunci când participă la slujbă, fie acasă, când sunt bolnavi. De altfel, în primele trei secole, Biserica a practicat chiar împărtășirea zilnică. Potrivit *Regulilor apostolice* (8 și 9), împărtășirea preoților și credincioșilor care iau parte la Liturghie este obligatorie. Desigur că există o atitudine spirituală unică în care credinciosul se apropie de altar și de potir, după ce în prealabil și-a mărturisit păcatele. Apostolul Pavel avertizează pe corinteni astfel: «Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și de sângele Domnului» (I Cor. 11, 27). Cu toate acestea, creștinul nu primește Sfintele Taine cu conștiința că ele ar fi răsplata virtuților și meritelor sale, ci cu sentimentul vinovăției și cu deplina încredințare în iubirea, bunătatea și iertarea lui Dumnezeu: *Și mă învrednicește, fără de osândă, să mă împărtășesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci.*<sup>71</sup>

Ceea ce părintele Ion Bria propune nu țintește vreo „reformă liturgică” în Ortodoxie, ci

„preîntâmpinarea unei degradări mai accentuate a structurii de comuniune și de unitate a Liturghiei ortodoxe, și aceasta din pricina faptului că din ce în ce mai puțin, credincioșii sunt chemați sau învredniciți să primească Taina împărtășaniei, invocându-se diferite motive pastorale sau individuale. Nu este deci de mirare – continuă părintele – că apariția a diverse forme de pietate parabisericească să aibă cauza tocmai în deprecierea momentului împărtășirii credincioșilor în timpul Liturghiei. Liturghia oferă totul pentru sfințirea vieții spirituale; de aceea credinciosul nu trebuie lăsat să caute un «substitut» pentru trupul lui Hristos. În plus, nu trebuie să se uite faptul că pentru mulți credincioși actul împărtășirii constituie unicul criteriu și suprema confirmare a apartenenței lor la o comunitate ortodoxă. Fără împărtășanie, credincioșii n-au cum să-și exprime identitatea lor ortodoxă și cum să-și dovedească apartenența lor la o parohie ortodoxă. Restabilirea sinaxeie euharistice în sensul deplin al cuvântului ar aduce cu sine și o participare mai activă a credincioșilor la viața parohială și o afirmare a comuniunii și unității lor pe plan social.”<sup>72</sup>

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 488-490.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 490.



Argumentarea teologului român are menirea de a încuraja întoarcerea creștinilor nu numai la o practică liturgică genuină, ci și la o trăire a vieții într-un duh autentic creștin, care să dea posibilitatea tuturor credincioșilor să se apropie de sfânta Împărtășanie. Faptul că există o pregătire specială, imediată, înăuntrul Liturghiei pentru primirea Cuminecăturii: ascultarea Evangheliei, rugăciunea de iertarea păcatelor, mijlocirile pentru toți membrii Bisericii, îmbrățișarea de pace și iertarea reciprocă, până la momentul în care credinciosul recită Crezul, mărturisire care a fost făcută de fiecare creștin când a primit taina Botezului, cât și faptul că preotul, folosind discreția pastorală acolo unde hrana euharistică este necesară, poate să ofere cuminecătura (fără să fie precedată de spovedanie, în mod individual), cerând creștinului să rostească persistent: „Cred Doamne și mărturisesc”, sunt argumente în plus pentru apropierea credincioșilor de Sfintele Taine.<sup>73</sup>

Prin urmare, sintetizând raționamentul părintelui Ion Bria, o mărturie creștină care să răspundă întrebărilor ce frământă lumea contemporană trebuie să refacă perechile uitate sau pierdute: cultul colectiv și slujbele bisericești cu credința personală, *lex orandi* cu *lex credendi*; adunarea la Biserică și participarea la Liturghie cu mărturisirea păcatelor și împărtășirea cu Sfintele Taine; cuminecătura cu prezența creștină în societate, unde creștinii pun în practică valorile Evangheliei.

Mijlocul de competență al mărturiei evanghelizatoare în lumea de azi îl constituie viața creștină autentică, la care este chemat fiecare mirean sau laic. Pentru o mărturie eficientă este necesară participarea vitală și vie la Sfânta Liturghie. Din aceasta se naște mărturisirea personală a credinței și apoi angajarea creștină a credinciosului în viața societății și a propriei națiuni. „Ortodoxia credinței, îmbinată cu comportamentul evanghelic, constituie condițiile adevăratei mărturii evanghelice, efectuate de laici”<sup>74</sup>, mărturie care pornește din biserică, de la sfânta Liturghie, se continuă în lumea „din afară” cu scopul de a-i aduna pe toți la celebrarea Euharistică.

---

<sup>73</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, pp. 165-166.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 116-118.

### 3.2.6. Liturghie și diaconie

După părintele Ion Bria, măsura și criteriul moralei sociale a Bisericii se luminează și se întrupează în ordinea evenimentului care constituie comunitatea eclesială, în Euharistie. Liturghia euharistică rămâne izvor, model și inspirație de viață socială. Roadele creației și ale muncii credincioșilor sunt oferite la altar și schimbate în daruri euharistice, ca să fie apoi împărtășite tuturor ca forță de comuniune. Dumnezeu este generos și invită pe toți la masa de nuntă, cu condiția ca cei invitați să devină exemplu de convivialitate și de solidaritate cu semenii lor. Ritual unic de comuniune mintală și afectivă, Liturghia este capabilă să refacă toate relațiile umane, nu numai cu Dumnezeu, în mod abstract, ci și cu comunitatea socială, cu familia și societatea. *Liturghia și diaconia* sunt, deci, inseparabile. De altfel, cuvântul *leitourgia* se referă atât la funcția euharistică a Bisericii locale, cât și la practica socială a comunității creștine (sau *diakonia*, cf. 2 Cor 9, 12).<sup>75</sup>

La întrebarea: „Ce fac credincioșii cu perlele și diamantele (Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului n.n.) primite la Liturghie?”, părintele Ion Bria răspunde: Prin biruința lor asupra ispitelor și a păcatelor, prin sfințirea umanului prin urmarea lui Hristos<sup>76</sup>, prin organizarea comuniunii creștine și prin diaconia creștină în societatea seculară<sup>77</sup> laicii participă la slujirea împăratească a lui Hristos. Aceștia continuă pelerinajul lor în afară de Biserică, în cetate, în locul unde se află binele și răul în condiția umană, pentru a amenaja acolo o „comunitate morală”. Preotul împreună cu parohienii, exemplifică părintele, pot să identifice proiecte sociale care să angajeze ansamblul societății civile: construcția unui centru de cateheză și educație religioasă, a unei cantine populare, a unui spital sau infirmerii, azil de bătrâni etc.<sup>78</sup>, care să ofere laicilor cadrul manifestării vocației misionare.

---

<sup>75</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, p. 126.

<sup>76</sup> Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, pp. 55-59.

<sup>77</sup> Idem, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, p. 162; Idem, „Slujirea Cuvântului”, în GB, XXV (1972), nr. 1-2, p. 51.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 165-166.

„Biserica lui Hristos, spune în altă parte teologul român, nu poate închide ochii, nici să se mulțumească cu simple cuvinte pioase despre deficiențele adânc înrădăcinate care desfigurează societatea modernă, nici să ignore inegalitățile în distribuirea, utilizarea și administrarea bogățiilor materiale ale pământului, peste care ființele umane sunt destinate să fie iconomi. Dar nici nu poate fi indiferentă la foamea și sărăcia unei mari părți din omenire. [...] Să nu uităm predica socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, care amintea bogățiilor și puternicilor din vremea sa (sec. IV) că mila față de săraci este, de asemenea, o liturghie sfântă, în care ființele umane sunt preoți, și care are o mare valoare în fața ochilor lui Dumnezeu. Vorbind despre sărăcie, Biserica nu identifică mesajul ei cu programele politice și sociale din vremea noastră. Totuși, Biserica nu neglijează realitatea sărăciei umane, de care o mare parte din umanitate este copleșită astăzi.”<sup>79</sup>

Ca o concluzie la ceea ce înseamnă vocația misionară a creștinilor în teologia părintelui Ion Bria, putem spune că, într-o societate secularizată edificată pe principii autonome este necesară afirmarea unei tipologii misionare și mărturii creștine care să răspundă prezentului. Părintele Ion Bria constată faptul că noua realitate bisericească revendică, între alte principii misionare necesare în lumea de azi, revenirea laicilor în câmpul misionar. De aceea, cel mai important curent care se formează azi în Biserica Ortodoxă Română este acela care vizează reedificarea conștiinței misionare a laicului. Misiunea acestuia este parte integrantă a misiunii Bisericii chemată să participe la misiunea lui Hristos.

În acțiunea de zidire a trupului lui Hristos, apostolii și ucenicii și, prin extensie, toți creștinii colaborează cu Dumnezeu la „zidirea trupului lui Hristos” (Efes 4, 11-15). Această lucrare se face în grade diferite, în măsura participării poporului lui Dumnezeu la Apostolatul și Preoția lui Hristos. În Biserică, se face distincție între preoția sacramentală și cea universală. Este o distincție de poziție, de misiune și autoritate între slujitorii hirotoniți și mireni. Aceste slujiri nu se exclud însă, ci se completează și se susțin reciproc. Având ca fundament eclesiologia paulină, părintele Ion Bria arată că toți membrii Bisericii, atât cei investiți cu preoția sacramentală, cât și simpli creștini, deținători ai preoției generale, au un rol și o misiune specifică în Biserică. Deci, din punct de vedere misionar, chemarea apostolică

---

<sup>79</sup> *Go Forth in Peace*, p. 38.

este adresată întregului popor al lui Dumnezeu, toți având obligația de a o împlini. Sarcina „suplimentară” ce revine episcopului este aceea de a-i pregăti și binecuvânta pe sacerdoți și laici pentru slujirea misionară.

Spațiul firesc de lucrare misionară al fiecărui laic este parohia, „celula misionară” prin excelență, unde, pentru o mărturie eficientă, este necesară participarea vie la Sfânta Liturghie. De aici se naște mărturisirea personală a credinței și apoi angajarea creștină a credinciosului în viața societății, pentru a se continua în lumea „din afară”, cu scopul de a-i aduna pe toți la celebrarea Euharistică.

### **3.3. Mărturia creștinului ortodox astăzi. Viziunea arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos**

Debutul celui de-al treilea mileniu creștin se confruntă cu mersul accelerat al umanității spre o mare interdependență a popoarelor, spre ceea ce numim generic globalizare. Orice căutare a păcii, a adevărului, a drepturilor omului și dreptății primește o dimensiune universală. Știința, economia, mass-media, sporturile și arta se dezvoltă într-o sferă care îmbrățișează întreaga civilizație. Totuși, cea mai mare provocare a lumii contemporane este trecerea de la o comunitate caracterizată de o simplă interdependență de ordin economic la o comunitate caracterizată de încredere și „comuniune de iubire”<sup>80</sup>. La nivel individual, problemele existențiale continuă să îi afecteze puternic pe toți. Este evident că, în ciuda tuturor evoluțiilor uimitoare, tehnologia și știința nu pot satisface, în totalitate, aspirațiile oamenilor. În acest context, cele mai importante probleme ale omului continuă să fie de natură religioasă. Creștinii, care cred că dragostea cucerește totul, pot juca un rol decisiv în această căutare universală.

Un important teolog ortodox care a scos în evidență responsabilitatea apostolică și dimensiunea universală a Ortodoxiei este Arhiepiscopul Tiranei

---

<sup>80</sup> Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003, pp. 25-41; vezi biografia Arhiepiscopului Anastasios în lucrarea părintelui Luke Veronis, *Missionaries, Monks, and Martyrs: Making Disciples of All Nations*, Light & Life Publishing Company, Mineapolis, 1994.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

și al întregii Albanii, Preafericitul Anastasios Yannoulatos, a cărui influență asupra teologiei misionare ortodoxe din ultimii treizeci de ani nu poate fi trecută cu vederea.

Activitatea misionară<sup>81</sup> a Arhiepiscopului Anastasios poate fi privită din patru unghiuri, toate vizând o singură lucrare, misiunea ortodoxă. În primul rând, Anastasios Yannoulatos și-a îndreptat atenția asupra membrilor Bisericii Ortodoxe înseși căutând să reînvie interesul și conștiința misionară care sunt parte organică a Tradiției Bisericii din totdeauna. A avut apoi o contribuție remarcabilă în dezvoltarea unei teologii misionare ortodoxe actuale<sup>82</sup>. Teologia misionară a lui Anastasios Yannoulatos este cu atât mai vie cu cât are ca suport practica misionară a arhiepiscopului. Acesta a fost misionar în Africa de Est unde a intrat în contact cu religiile tribale africane, iar în prezent este arhiepiscop al Albaniei, țară majoritar musulmană în care în perioada comunistă manifestările religioase de orice fel au fost interzise. În toate aceste spații geografice nu a încetat să caute noi metode misionare pentru a împlini porunca Mântuitorului Hristos de la Matei 28, 19-20, de aceea activitatea de misionar este al treilea unghi din care putem privi lucrarea Arhiepiscopului Anastasios. Ultima perspectivă este aceea a activității în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, unde a dat mărturie lumii ne-ortodoxe despre teologia și spiritualitatea răsăriteană.

### 3.3.1. Pluralitatea etnico-religioasă și conștiința eclezială ortodoxă

În opinia Arhiepiscopului Anastasios, pluralitatea religioasă, care oferă răspunsuri diferite căutării religioase, este unul dintre cele mai importante fenomene în lumea de azi. Statisticile cu privire la apartenența religioasă, deși relative din anumite puncte de vedere, prezintă realitatea astfel: în

---

<sup>81</sup> Vezi biografia Arhiepiscopului Anastasios în lucrarea părintelui Luke Veronis, *Missionaries, Monks, and Martyrs: Making Disciples of All Nations*, publicată în 1994 la Light&Life Publishing Company, Mineapolis.

<sup>82</sup> Arhiepiscopul Anastasios a scris nouă lucrări academice, cinci cărți cu scop catehetic, peste șaiszeci de tratate și peste optzeci de articole în domeniul misiologiei și al istoriei religiilor. A fondat și editat două reviste, *Porefthedes* (1960-1970) și *Panta ta Ethne* (1981-1992), iar din 1981 contribuie la editarea *International Bulletin of Missionary Research*. În 1989 Holy Cross Greek Orthodox School of Theology din Brookline, Massachusetts i-a acordat titlul Doctor Honoris Causa în Teologie, iar în 1993 a fost ales membru corespondent al Academiei din Athena.

ultima decadă, creștinii reprezentau 32,9% din populația lumii, musulmanii 17,06%, hindușii 13,15%, budiștii 6,24%, adepții credințelor vechi, tradiționale 1,97%, adepți ai unor religii noi 2,22%, cei care se auto-numesc atei 4,48% și cei care se considera agnostici 16,32%.<sup>83</sup>

În secolul al XX-lea, numărul celor care sunt numiți „atei” a crescut dramatic, de 1000 de ori, în timp ce numărul agnosticilor, de 273 de ori. Comunitatea creștină pare să se reducă procentual în lumea contemporană. Aceste statistici pot fi contestate, însă ar trebui totuși să constituie motive de îngrijorare. Menționăm că aceste impresionante transformări se datorează mai multor factori, inclusiv diferențelor mari de rate ale natalității între musulmani și creștini<sup>84</sup>; rata mare a natalității în cele mai multe țări africane sau asiatice, care sunt, de regulă, țări ne-creștine; influența regimurilor ateiste și creșterea secularizării în câteva zone tradițional creștine din emisfera nordică.

Căutarea religioasă nu și-a pierdut importanța, în mod sigur, și chiar continuă să modeleze viața multor societăți. În țările dezvoltate din punct de vedere economic, religia s-a retras, în general, în sfera individuală. Principala provocare cu care se confruntă misiunile la începutul celui de-al XXI-lea secol este secularizarea și menținerea unui dialog caracterizat de dragoste cu semenul necredincios care trăiește alături de noi, dar nu aparține niciunei comunități anti-religioase organizate.

Am putea spune că, deși sunt religia cu cel mai mare număr de adepți, creștinii reprezintă o minoritate (32,9% din populație), dar acest fapt nu diminuează rolul lor. Minoritățile luminate pot aduce reînnoire socială și progres. Se pune întrebarea în ce măsură comunitățile creștine formează minorități inspirate și creative în cadrul căutării universale de adevăr sau dacă nu cumva și-au pierdut puterea, mesajul și chiar propria identitate pe măsură ce au încercat să apeleze la compromisuri cu viziunile dominante, contemporane?

---

<sup>83</sup> Pentru o prezentare mai exactă a datelor statistice cu privire la religiile lumii, vezi Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, pp. 223-224.

<sup>84</sup> A se vedea o evaluare de tip sociologic a creștinismului apusean și proiectarea unei posibile transformări sociale a creștinismului la: Philip Jenkins, *The next Christendom: the Coming of Global Christianity*, Oxford University Press US, 2002; Philip Jenkins, *God's continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press US, 2007.

În condițiile în care popoarele sunt în plin proces de globalizare, creștinii ortodocși nu au motive să fie surprinși. Biserica Ortodoxă repetă doxologic și neîncetat că „Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea. Acesta pe mări l-a întemeiat pe el și pe râuri l-a așezat pe el” (Ps 23, 1). Se roagă de secole, în cadrul Sfintei Liturghii, „Pentru pacea a toată lumea...”, spunând imediat, la sfințirea cinstitelor daruri, „De asemenea, Îți aducem această slujbă cuvântătoare pentru toată lumea...” (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Conștiința eclesială ortodoxă se fundamentează pe credința că Dumnezeu, Tatăl slavei, l-a așezat pe Iisus Hristos cel înviat „Mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-o toată” (Efes 1, 21-23). Cuvântul-cheie, repetat în epistola către Efeseni, ca și în alte epistole ale Sfântului Apostol Pavel scrise din captivitate, care revelează imaginea Bisericii, este *ta panta* (toate).

Izvorul misiunii externe sau, mai bine zis, al misiunii universale, integratoare, se leagă direct de conștiința noastră eclesială. Repetăm continuu, în timpul serviciilor liturgice, „Cred într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”. Considerăm aceste cuvinte evidente și deseori ne referim la ele în discuțiile noastre cu alte culte privind înțelesul Bisericii. Și totuși, se pune întrebarea cum putem să susținem acest crez, în timp ce ne considerăm propria parohie, propria regiune drept unică, ruptă total de întreaga Biserică? Întreaga Biserică, împreună cu toate problemele ei, trebuie să fie mereu înaintea noastră, constituind esența rugăciunii noastre. Dacă dorim să trăim sincer într-un mod *ortodox* atunci când spunem „Biserica noastră”, noi suntem datori să ne gândim la Biserică, așa cum e amintită în rugăciunile de după prefacerea Sfintelor Daruri „de la o margine până la alta a lumii” (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).<sup>85</sup>

„Astfel, ce este Biserica? Noi nu suntem un grup de pioși care se străduiesc să-L urmeze pe Hristos. Noi suntem mădulele ale Trupului lui Hristos «care este Biserica, plinirea Celui ce plinește toate într-o toată» (Efes 1, 23) Ce se săvârșește înăuntrul nostru când primim Trupul și sângele lui Hristos?

---

<sup>85</sup> Idem, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/> accesat la 10 martie 2009.

În această Taină, noi nu oferim doar o pocăință individuală, ci devenim celule vii ale trupului mistic al lui Hristos – oameni care gândesc, suferă, trăiesc ca și Hristos. În această înțelegere se constituie problema esențială a conștiinței noastre eclesiale.”<sup>86</sup>

Fiecare comunitate eclesială trebuie să participe la responsabilitatea universală a Bisericii, rămânând, în același timp, locală. În fiecare situație concretă, Biserica locală reprezintă ceva specific prin care Îl slăvește și-L mărturisește pe Dumnezeu. În același timp, este de o necesitate esențială ca și elementul local, împreună cu aspectul global, să fie trăit într-o manieră proprie de către fiecare episcopie și parohie.

Biserica noastră este „apostolică” nu numai datorită succesiunii apostolice, dar și pentru că ea continuă opera apostolilor, menținând duhul apostolic și flacăra ce propovăduiește Evanghelia la toată creația. Domnul a încredințat Bisericii continuarea operei Sale de răscumpărare și de mântuire a întregii lumi.<sup>87</sup>

Biserica ar trebui să iradiază și să ofere tot ceea ce deține pentru dragostea lumii întregi, transformând toate. Întreaga lume și toată creația – nu numai umanitatea, dar chiar întreg universul – sunt chemate să se împărtășească în Biserică de restaurarea care a fost desăvârșită prin lucrarea lui Hristos și să redescopere scopul ei, acela de a-L slăvi pe Dumnezeu. Rugăciunea ortodoxă, spiritualitatea și lupta ascetică năzuiește spre această împlinire eshatologică.

Potrivit Arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos, Biserica Ortodoxă e chemată să dea propria mărturie apostolică în cinci domenii de bază: a) în fostele societăți comuniste ateiste, unde ignoranța rămâne considerabilă, chiar și după căderea regimului; b) în societățile secularizate din Vestul Europei și din America de Nord, unde confuzia religioasă crește; c) în leagănul tradițional al Bisericii Răsăritene din interiorul societăților musulmane; d) în mediile mixte, complexe în dezvoltare – în special din Africa și Asia – unde Ortodoxia a pătruns în timpul ultimelor decenii; e) în cadrul mișcării ecumenice contemporane creștine, căreia ortodocșii îi oferă o prezență teologică, liturgică și eclesiologică ce contribuie la dezvoltarea

---

<sup>86</sup> *Ibidem.*

<sup>87</sup> *Ibidem.*



lumii moderne creștine. Rezultatele acestei mărturii sunt importante pentru întreaga misiune creștină și i-au ajutat pe creștinii din Apus să-și revizuiască uneori atitudinea spirituală.

Toate aceste domenii sunt spații religioase, confesionale și etnice eterogene în care creștinii ortodocși trebuie să rămână credincioși responsabilității apostolice și dimensiunii universale, dând o mărturie unitară pe toate fronturile, cu o îndrăzneală profetică, cu o vigilență ascetică și cu un curaj martiric. Trebuie să ne supunem plini de credință ultimei porunci a Domnului înviat, date tocmai înainte de Înălțarea Sa și consemnată de Sfântul Evanghelist Luca: „Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (FA 1, 8).<sup>88</sup>

În acest fel, putem vorbi despre câteva acte fundamentale care exprimă mărturia autentică a creștinului ortodox în contextul sus-amintit.

### **3.3.2. Actele fundamentale ale mărturiei ortodoxe în lumea contemporană**

3.3.2.1. „*A fi în Hristos*” ca responsabilitate misionară. În tradiția ortodoxă, un accent deosebit este pus pe autenticitatea interioară și semnificația dinamică a sfințeniei vieții fiecărui credincios, în scopul propovăduirii Evangheliei. Atunci când o persoană se predă criteriilor și cerințelor Împărăției lui Dumnezeu, atunci când devine un locaș al Duhului Sfânt, acea persoană devine un „semn” viu al îndeplinirii anticipate a doua veniri a Împărăției Dumnezeului dragostei care e iluminat și reflectat pe fețele sfinților, cei care Îl îmbrățișează cu tot sufletul lor.

În istoria ortodoxiei, marii misionari au fost cei care au spus în inima lor, „Vino, Doamne Iisuse”, au trăit Evanghelia fără compromisuri; constanța vieții călugărilor cu preceptele evanghelice ale sărăciei, ale castității și ale dragostei dau o încurajare extraordinară misiunii lor.

În Biserica Ortodoxă, acest ethos ascetic nu a rămas limitat la mănăstiri, ci a pătruns mai general conștiința credincioșilor. Pentru viața în căsnicie, precum și pentru ascetismul său, fiecare credincios este chemat la o luptă spirituală pentru aducerea Împărăției lui Dumnezeu în sine, independent de condițiile externe în care trăiește.

---

<sup>88</sup> Anastasios, Archbishop of Tirana and all Albania, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/>, accesat la 10 martie 2009.

În general, tradiția ortodoxă este profund alimentată de intuiția că viața are prioritate față de vorbire. „Viața fără vorbire poate fi mai benefică decât vorbirea fără de viață. Dar acesta din urmă, chiar și atunci când strigă, va deranja doar”, a scris Sf. Nil (+430). Prin depășirea oricărei polarizări a conștiinței, ortodoxul vede clar idealul ei în combinația acestor două elemente. „Și dacă viața și lumea motivului se întâmplă să meargă împreună, ele devin o imagine, un exemplu al tuturor (adevăratelor) filosofii”<sup>89</sup>.

Întreaga tradiție concentrează atenția pe „a fi” în Hristos sau pe „a ajunge” în Hristos printr-un efort neîncetat de pocăință și de transformare. Purificarea interioară este plasată deasupra predicării. Prin urmare, în spiritualitatea ortodoxă, sfinții au exercitat întotdeauna o influență mai puternică decât predicatorii, situație exemplificată de cuvintele Sfântului Grigore din Nazianz: „este mare lucru a vorbi de Dumnezeu; dar este mai mare a se purifica pe sine în și pentru Dumnezeu.”<sup>90</sup>

3.3.2.2. *Iubirea pentru toți și toate.* Dragostea lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate este motivul fundamental al oricărei întreprinderi misionare. Gândirea teologică ortodoxă se mișcă într-un context teologic și cosmologic al cărui element dominat este iubirea agapică a Sfintei Treimi, văzută într-o perspectivă eshatologică și în contemplarea doxologică a tainei lui Dumnezeu. Astfel, cel puțin două consecințe directe apar din acest cadru. Prima este motivul pentru care persoana umană răspunde cu dragoste la dragostea lui Dumnezeu, acela că El ne-a iubit întâi. Slujirea tuturor oamenilor apare ca un răspuns natural la dragostea pe care Dumnezeu a arătat-o întregii umanități. Acesta poate lua forme diferite cum ar fi filantropia sau chiar activitatea misionară văzută ca extindere a conceptului de filantropie.<sup>91</sup> A doua consecință care se naște din acest context teologic este chiar centralitatea iubirii în lucrarea misionară. Iubirea creștinului pentru întreaga umanitate e o dovadă că-l iubim pe Dumnezeu „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște,

---

<sup>89</sup> Sf. Neilos, *Epistola* 3, 242, PG 79: 496 D. CF. *Epistola* 2, 103, PG 79: 245 BC.

<sup>90</sup> Sfântul Grigore din Nazianz, *Omilia* 53, PG 36:581 A.

<sup>91</sup> Idem, „The Purpose and Motive of Mission”, în *Porefthendes* 9 (1967), pp. 34-36; în *IRM*, 54, (1965), pp. 281-297.

mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească” (1 In 4, 20).

Evangelia după Sfântul Matei se încheie cu următoarele cuvinte: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, faceți ucenici toate neamurile botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin!” (Mt 28,18-20). Aceasta este o poruncă extrem de clară pe care Hristos a dat-o tuturor ucenicilor Săi și tuturor membrilor Bisericii Sale. Dacă primii creștini n-ar fi ascultat, astăzi n-ar fi existat o lume creștină. Creștinismul ar fi rămas o simplă erezie evreiască, dacă ar fi supraviețuit. Pe de o parte, porunca „Drept aceea mergeți” este o consecință a poruncii iubirii în dimensiunea ei autentică și universală<sup>92</sup>, iar, pe de altă parte, este un imperativ al Mântuitorului Hristos care nu implică în nici un caz mergeți și propovăduiți „dacă doriți”<sup>93</sup>.

Cea mai importantă rugăciune pe care Hristos ne-a dăruit-o și pe care o rostim în mod repetat în fiecare zi este „vie împărăția Ta, facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ”. După interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur, „El a spus: facă-se voia Ta în mine sau în noi, dar pe toată suprafața pământului”. Pentru că Împărăția Sa să vină și pentru ca voia Sa să fie împlinită pe tot pământul, toți membrii Trupului Său, care alcătuiesc Biserica, trebuie să participe. Misiunea este, din această perspectivă, participarea omului la împlinirea voii lui Dumnezeu pe pământ.<sup>94</sup>

3.3.2.3. *Lucrarea misionară ca necesitate interioară a creștinului.* Strâns legat de punctele precedente, un alt element prin care se exprimă atitudinea ortodoxă față de misiune este acela al lucrării misionare ca necesitate internă a creștinului: „Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!” (1 Cor 9, 16). A. Yannoulatos susține că adevărata motivație pentru misiune este necesitatea internă, organică și că toate celelalte aspecte sau motive

---

<sup>92</sup> Idem, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/> accesat la 10 martie 2009.

<sup>93</sup> Idem, „The Forgotten Commandment”, în *Porefthenes*, 1 (1959), p. 2.

<sup>94</sup> Idem, „Misiune la modul lui Hristos. *Facă-se voia Ta*”, raport introductiv la a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare”, San Antonio, 1989, trad. de pr.prof.dr. Ioan Ică, în *RT*, I (1991), nr. 3, p. 93.

derivă din aceasta. „Misiunea este o necesitate internă, atât pentru credincioși, cât și pentru Biserică. Dacă aceștia o refuză, ei nu omit doar o datorie, ci se neagă pe ei înșiși”<sup>95</sup>. Argumentul folosit de A. Yannoulatos pentru a susține afirmația anterioară este acela că pentru un creștin adevărat, a cărui viață este în Hristos, e imposibil să se comporte sau să gândească într-o manieră diferită de Hristos. „A trăi în Hristos înseamnă a gândi, a simți, a dori tot ceea ce El dorește, simte, gândește. Aceasta implică a avea «gândul lui Hristos» și «dragostea lui Hristos» (1 Cor 2, 16). Și totuși cum vede Domnul lumea? Desigur, purtarea Sa de grijă nu se poate limita la un singur oraș, la un singur popor sau chiar la așa numita lume creștină. Nu dorește El ca «tot omul să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină»? (1Tim 2, 4) El nu rămâne indiferent la miliardele de oameni care trăiesc «lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu în lume» (Efes 2, 12). Astfel, ce tip de spiritualitate ortodoxă poate să înflorească fără această nădejde, fără acest sens al responsabilității pentru viața lumii?”<sup>96</sup> Iar dacă Hristos a venit în lume pentru *toți și toate*, în același fel, și cei care-i poartă numele trebuie să-i vizeze în lucrarea misionară „pe toți și pe toate”.

Spiritualitatea ortodoxă se situează în continuarea atitudinii amintite mai sus. Chiar dacă se vorbește mult despre această spiritualitate, se uită adeseori că ea este inseparabil legată de întreaga lume, de experiența apostolică. Spiritualitatea creștină își pierde autenticitatea când aceste elemente ale apostolicității și spiritualității se pierd.

„Să nu ne înșelăm pe noi înșine. Viața noastră spirituală nu va căpăta fervoarea, deschiderea și autenticitatea pe care trebuie să le primească dacă va continua să privească și să trăiască creștinismul doar în interiorul granițelor comunității căruia îi aparținem uitând de destinul său universal, chiar dacă această comunitate este orașul nostru sau țara noastră”<sup>97</sup>.

Teologia care a dat naștere spiritualității ortodoxe a venit dintr-un mediu misionar. Noul Testament, care constituie fundamentul sigur al spiritualității ortodoxe, este un document misionar scris de apostoli, într-un cadru misionar explicit.

<sup>95</sup> Idem, „The Purpose and Motive of Mission”, în *Porefthendes* 9 (1967), p. 34.

<sup>96</sup> Idem, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/> accesat la 10 martie 2009.

<sup>97</sup> Idem, „Orthodox Spirituality and External Mission”, *Porefthendes* 4 (13), 5-6, p. 301.

Spiritualitatea Sfântului apostol Pavel poate fi rezumată în cuvintele acestuia: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Gal 2, 20*). Misiunea sa a pornit de la o dorință interioară și neclintită: „Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!” (*1 Cor 9, 16*). El s-a simțit „dator și elinilor și barbarilor și învățaților și neînvățaților” (*Rom 1, 14*). El a fost sub datoria de a face cunoscut darul neprețuit ce l-a primit, experiența trăirii Domnului înviat. Mistica ortodoxă nu a izolat omul de comunitatea eclesială și de realitatea concretă a istoriei. De exemplu, rugăciunea inimii se concentrează asupra numelui Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu. Ea îl aduce pe Hristos „care s-a îmbrăcat în întregul Adam” (cântarea a 3-a din Canonul Schimbării la Față a Domnului) în adâncul inimii, după măsura cu care a fost altoită în Trupul mistic al lui Hristos prin Botez și sfânta Euharistie. Experiența mistică ortodoxă, pătrunsă de gândirea biblică, păstrează un sens universal și integrativ al istoriei. Reprezentanți renumiți ai acestei experiențe, cum ar fi Sfântul Grigorie Palama, au trăit această experiență la modul cel mai creativ – cu o gândire teologică profundă, în asceză, apărând adevărurile dogmatice, luptând pentru dreptate socială și îndrumând poporul lui Hristos. Sfântul Grigorie nici măcar nu a evitat conflictul cu musulmanii, lăsând unul dintre cele mai frumoase texte ale dialogului islamo-creștin. Experiența mântuirii creștine universale și datoria Bisericii de-a o împărtăși fiecărei ființe umane, rămâne centrul și criteriul spiritualității ortodoxe, chiar după multe secole de tradiție ortodoxă.<sup>98</sup>

3.3.2.4. *Celebrarea actelor operei de mântuire ca semne eshatologice.* Viața liturgică ortodoxă gravitează neîncetat în jurul Întrupării Cuvântului, dar, mai ales, în jurul Paștilor și Cincizecimii. Paștele nu reprezintă pur și simplu apogeul ciclului nostru de sărbători, ci el pătrunde în întreg cultul și etosul ortodox. În fiecare duminică, noi trăim iarăși evenimentul Învierii și îl slăvim cu un duh de bucurie. Porunca trimiterii la misiune e în strânsă legătură cu Învierea Domnului: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea, mergeți...” pentru această rațiune, propovăduiți „la toate neamurile” și la toată creația. Înainte de Înviere și de împlinirea

---

<sup>98</sup> Idem, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/> accesat la 10 martie 2009.

operei Sale de mântuire, Domnul nu a dat voie ucenicilor Săi să treacă dincolo de Israel. El le-a poruncit: „în calea păgânilor să nu mergeți” (Mt 10, 5), pentru că ucenicii încă nu cunoșteau taina patimii și învierii Sale, prin care a răscumpărat toate. După învierea Sa, El nu a mai îngăduit propovăduirea Sa la celelalte neamuri.

Învierea a constituit punctul de plecare pentru răspândirea misiunii apostolilor din Israel la toate neamurile. Aceia care continuă să se miște doar între granițele unui nou Israel plin de har, Biserica creștină, se comportă ca și cum trăiesc în zilele dinainte de Înviere.

În același fel, creștinii trăiesc în zilele dinainte de Rusalii. Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii a rupt toate barierele etnice și lingvistice și a răspândit orizontul propovăduirii creștine dincolo de orice țară, cum ar fi Iudeea, sau dincolo de orice alt loc creștin de astăzi. Propovăduirea s-a răspândit în toată lumea. Darul limbilor e dat astfel încât cuvântul Domnului să poată ajunge la toată lumea. Darul Duhului Sfânt nu e oferit în Biserica primară ca un dar pentru indivizi, ci e dat pentru întreaga lume, pentru întreaga creație. Actul Cincizecimii accentuează continuu caracterul universal al Bisericii.<sup>99</sup>

„Este o contradicție ce șochează când noi, ortodocșii, susținem că suntem Biserica Cincizecimii, pe de-o parte, și totuși rămânem închiși în cercurile noastre de teamă și aversiune în a promulga responsabilitatea noastră universală și apostolică, adoptând în locul acesteia o mentalitate provincială. Cum ar putea fi o Biserică cu adevărat ortodoxă dacă ea neagă practic consecințele imediate ale Învierii și Pogorârii Duhului Sfânt?”<sup>100</sup>

Învierea Mântuitorului este celebrată în fiecare Sfântă Liturghie, credincioșii împărtășindu-se cu trupul lui Hristos înviat și înălțat la cer prin lucrarea Sfântului Duh. Credincioșii participă la iconomia mântuitoare săvârșită de Iisus Hristos în mod real, întrucât timpul și spațiul liturgic depășesc coordonatele temporale și spațiale profane. În Euharistie, se leagă trecutul cu prezentul și se trăiește anticipat viitorul. Sfânta Liturghie mărturisește, în acest mod, o altfel de realitate, ce se găsește în contrast cu realitatea lumii materiale promovată de societatea secularizată. Mărturisirea unei astfel de

---

<sup>99</sup> Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, pp. 232-237.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

realități face ca Ortodoxia să manifeste o forță de atracție pentru întreaga lume. „Atmosfera sa (a Sfintei Liturghii, *n.n.*) mistagogică, revelarea continuu vie a tainei Cuvântului întrupat și a îndumnezeirii omului afectează întreaga existență”<sup>101</sup>. În contextul pluralității etnice, confesionale și religioase, Sfânta Liturghie este o formă a mărturiei creștine prin care se exprimă dimensiunea universală și integratoare a Ortodoxiei.

Sfânta Liturghie se săvârșește în fiecare Biserică locală în propria sa limbă. „În fiecare țară, Biserica este chemată să-L slăvească pe Dumnezeu cu propria sa voce [...] și poporul credincios al fiecărei țări are propria-i contribuție la acțiunea întregii lumi de preamărire a lui Dumnezeu”<sup>102</sup>. Imnul de laudă adus lui Dumnezeu nu este complet până când „mulțime multă, pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul și semințiile și popoarele și limbile, stând înaintea tronului și înaintea Mielului, îmbrăcați în veșminte albe și având în mână ramuri de finic” (*Apoc* 7, 9) nu va slăvi pe Dumnezeu în propriul grai.

Privită astfel, Sfânta Liturghie, săvârșită în diferite limbi, devine un semn al Împărăției lui Dumnezeu. Perspectiva e corectă, întrucât Ortodoxia este orientată către desăvârșirea și împlinirea tuturor și a toate în Iisus Hristos. Această realitate eshatologică este înțeleasă în teologia ortodoxă ca unirea tuturor credincioșilor cu Hristos în Biserica privită ca întreg ce ia parte la „simfonia doxologică pe care întreg universul este chemat să o înalțe lui Dumnezeu”<sup>103</sup>. La fel cum propovăduirea Evangheliei la toate neamurile este un semn al sfârșitului acestui veac (*Mt* 24, 14), tot așa, pătrunderea Sfintei Liturghii în toată lumea este un semn eshatologic.

---

<sup>101</sup> Idem, „Initial Thoughts towards an Orthodox Foreign Mission”, *Porefthendes* 10 (13), p. 23.

<sup>102</sup> Idem, „The Purpose and Motive of Mission”, în *Porefthendes*, 9 (1967), p. 7.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 9.

## 4. Premise antropologice și teologice ale vocației misionare

---

### 4.1. Premise antropologice

#### 4.1.1. Omul, chip al Sfintei Treimi

O riginea neamului omenesc se găsește în actul creator special al lui Dumnezeu prin care a fost adus la existență (*Fc* 1, 25; *Ps* 118, 73), ca sinteză a lumii materiale și a celei spirituale. Omul este ființă teologică, fapt ce implică o înrudire și o relație specială cu Creatorul<sup>1</sup>, dar și un apofatism antropologic ca rezultat al acestei relații. Omul este persoană și natură, având, în același timp, datoria de a trăi în relație de comuniune interpersonală sau într-o relație de intersubiectivitate cu Dumnezeu și cu semenii.

Cartea *Facerii*, în care Dumnezeu vorbește la plural în hotărârea Sa de a crea pe om după chipul dumnezeiesc<sup>2</sup>, arată caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în om, precum și legătura acestuia cu Sfânta Treime.<sup>3</sup> Calitatea omului de chip al Sfintei Treimi, subiect conștient și liber,

---

<sup>1</sup> Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 267.

<sup>2</sup> „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!» Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său” (*Fc* 1, 26-27; 5, 1; 9, 6). „Pluralul utilizat în versetul 26 din capitolul 1 din *Facere* este un plural gramatical autentic și nu unul al maiestății, Sfinții Părinți văzând în el prima revelație scripturistică a Sfintei Treimi.” (Bartolomeu Valeriu Anania, „Notă explicativă la” (*Fc* 1, 26) în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 23. În consecință, textul scripturistic ne spune că omul este creat după chipul Sfintei Treimi și binecuvântat (*Fc* 1, 28) cu toate darurile pentru a dobândi asemănarea cu Dumnezeu.

<sup>3</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 276.



capabil și doritor al relației de comuniune, se vede și în faptul că, în aceeași carte, se vorbește de *chip* în legătură cu crearea omului ca pereche „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie” (*Fc* 1, 27). Mântuitorul confirmă aceasta prin răspunsul dat fariseilor: „N-ați citit că Acela Care i-a făcut de la-nceput, bărbat și femeie i-a făcut” (*Mt* 19, 4; *Mc* 10, 6), și prin afirmația că „cei doi vor fi un trup” (*Mt* 19, 5; *Mc* 10, 8) prin desăvârșirea legăturii lor în Biserică.

Calitățile cu care a fost înzestrat omul la creație sunt după chipul atributelor Dumnezeului treimic. A fost zidit să stăpânească, după chipul stăpânirii cerești, peste peștii mării și peste păsările cerului și peste tot pământul (*Fc* 1, 26; *Sir* 17, 2), „să cârmuiască lumea întru sfințenie și dreptate și să facă judecată cu inima dreaptă” (*Sol* 9, 2), „pe potriva Lui i-a îmbrăcat cu putere și după chipul Său i-a făcut” (*Sir* 17, 2), „au primit în folosință cele cinci puteri ale Domnului; ca pe o a șasea le-a dat părtășia la gândire, iar ca pe o a șaptea, cugetarea, prin care I se rostesc puterile. Sfat și limbă și ochi și urechi le-a dat și inimă ca să-nțeleagă. Cu știința cunoașterii i-a umplut și le-a arătat binele și răul” (*Sir* 17, 2-7), a fost creat „spre nestricăciune, făcându-i chip asemenea cu veșnicia Lui” (*Sol* 2, 23).

Potrivit exegezei Sfinților Părinți la referatul biblic al antropogenezei, calitatea omului de chip al lui Dumnezeu presupune o „părtășie” (participare) a acestuia la viața Sfintei Treimi<sup>4</sup>, o „deschidere spre înălțime”<sup>5</sup>, o însușire firească de a se transcende pe sine și de a atinge dumnezeiescul. După chipul și după asemănarea lui Dumnezeu presupune o anumită *înrudire*<sup>6</sup> primordială între ființa omului și manifestarea în lume a ființei lui Dumnezeu. După Sfântul Grigorie de Nyssa, cuvintele „să facem om după chipul Nostru” pot fi înțelese prin faptul că Sfânta Treime a fost aceea care s-a exprimat în formă plurală.<sup>7</sup> Mai mult, Sfântul Grigorie aduce crearea

---

<sup>4</sup> Gregory, Bishop of Nyssa, *The Great Catechism*, XXV, în coll. *NPNF*, vol. 5, translated by William Moore and Henry Austin Wilson, în Philip Schaff, (1819-1893) (Editor), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, New York: Christian Literature Publishing Co., 1892, p. 495; Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 154; John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, p. 185.

<sup>5</sup> Saint Gregory Palamas, John Meyendorff, *The Triads*, Paulist Press, 1983, pp. 187-188.

<sup>6</sup> Gregory, Bishop of Nyssa, *On Infants' Early Deaths*, în coll. *NPNF*, vol. 5, p. 605; Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, p. 113.

<sup>7</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. *PSB*, vol. 30, p. 25.

omului după chipul Treimii ca argument în favoarea susținerii unității de ființă a persoanelor Sfintei Treimi împotriva anomeilor:

„Dacă persoanele treimice n-ar fi într-un tot asemănătoare, atunci ar fi fost cu neputință ca în om să se facă o singură reproducere a celor trei, mai mult, dacă ar fi fost vorba de o deosebire de natură între cele trei persoane, atunci de bună seamă că s-ar fi creat și chipuri diferite și anume cu însușirile deosebite ale fiecărei persoane. Or, fiindcă e vorba numai de un singur chip, pe când modelul dimpotrivă nu-i unul singur, atunci cine ar fi atât de născocit încât să nu recunoască cum că cele care se aseamănă cu una, fără îndoială că trebuie să se asemene și întreolaltă? Poate că tocmai pentru a nu se ivi un cuvânt de ocară s-a spus încă de la facerea omului: «Să facem om după chipul Nostru și după asemănarea Noastră».”<sup>8</sup>

Argumentarea Sfântului Grigorie sprijină afirmarea calității omului de subiect sau persoană. Descriind această însușire, acesta susține că omul este subiect sau persoană care ipostaziază natura umană și care face posibilă relația comunitară, între cei ce poartă chipul lui Dumnezeu.<sup>9</sup>

Părintele D. Stăniloae, asumând aceeași poziție, argumentează faptul că Dumnezeu este subiect și că „omul înfățișează chipul Lui tocmai în acest titlu (*subiect, persoană n.n.*) de noblețe al ființei Lui”.<sup>10</sup> Această calitate a omului presupune conștiință de sine și dorință de înțelegere a celorlalte conștiințe și a sensului tuturor lucrurilor. Astfel, omul se descoperă pe sine ca subiect al sensurilor și al vieții, prin relație cu semenii și lumea. În acest raport dintre subiecți sau în relația de intersubiectivitate se vedește calitatea omului de a fi chip al Sfintei Treimi.

„Dacă la temelia minții, sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tatăl, iar în știința de sine îmbogățită cu cât mai multe sensuri e reflectat Fiul, și în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt, unit cu deplina conștiință de sine și cu toate sensurile, înțelegem că persoana umană este trinitară în ea însăși, dar chiar prin aceasta este în relație deplin iubitoare nu numai cu Dumnezeu cel în Treime, ci și cu celelalte persoane umane, întrucât ea nefiind infinită în ea însăși, ca să aibă totul în sine, are nevoie de Dumnezeu, după care este și însetată.”<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, 1993, p. 73.

<sup>11</sup> Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 172.

Făcând referire la textul din Facere 1, 26, părintele D. Stăniloae notează că, prin cuvintele „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”, Sfânta Scriptură atrage atenția asupra faptului că oamenii nu au ultima lor origine în alți oameni, ci în Tatăl ceresc, având calitatea de

„fii ai Tatălui suprem și de frați ai Fiului Lui. De aceea în calitatea de frați ai Fiului ei reflectă și trăiesc o simțire filială față de Tatăl suprem împreună cu El. Astfel, ei nu trăiesc numai relația frățească cu Fiul Tatălui, ci și relația Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiecare persoană este astfel chip al Sfintei Treimi”.<sup>12</sup>

Teologul rus Vladimir Lossky, interpretând versetul 27 din textul antropogenezei „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie”(Fc 1, 27), observă:

„... taina singularului și pluralului în om reflectă taina singularului și pluralului în Dumnezeu; după cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura unică să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel și în om, creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate fi cuprinsă într-o monadă. Ea reclamă nu solitudinea, ci comuniunea, diversitatea benefică a iubirii.”<sup>13</sup>

V. Lossky, reluând învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa, consideră că „omul făcut după chipul lui Dumnezeu reprezintă natura înțeleasă ca întreg”, dar nu o parte din natura noastră, ci „persoana care cuprinde în sine natura”, distincția dintre persoană și natură reproducând în omenire ordinea vieții divine exprimată prin dogma Treimii, deoarece, după Sfântul Grigorie de Nyssa „creștinismul este imitarea naturii lui Dumnezeu”<sup>14</sup>, iar „scopul vieții creștine este dobândirea asemănării cu El și a îndumnezeirii prin har. Ce înseamnă asemănarea și calitatea de dumnezeu după har este o minune, o taină, tuturor necunoscută”<sup>15</sup>. Sfântul Grigorie de Nyssa leagă *taina omului* chiar de calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, care, la fel ca prototipul, este incognoscibil<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>13</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, în românește de Lidia și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, pp. 89-91.

<sup>14</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, pp. 176-182.

<sup>15</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii divine*, în Dumitru Stăniloae, Nestor Vornicescu, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, 1990, pp. 177-178.

<sup>16</sup> „Căci chipul este chip câtă vreme nu-i lipsește nici o însușire din câte se pot atribui originalului, iar din clipa în care dimpotrivă se îndepărtează de original, din acel moment

Părintele D. Stăniloae, urmând același raționament, consideră că „precum există o teologie negativă, care îndreaptă spre misterul dumnezeirii, așa există și o *antropologie negativă* care îndreaptă spre taina omului”<sup>17</sup>, iar, precum pe Dumnezeu îl cunoaștem numai din lucrările Sale, așa și pe om, îl înțelegem prin lucrarea lui în lume și în relație cu semenii. În aceeași ordine de idei, susținând apofatismul antropologic implicit chipului lui Dumnezeu în om, Paul Evdokimov afirmă că, în chipul nostru, vedem „reproducerea misterului intratrinitar negrăit, până la nivelul profunzimii, unde omul devine o enigmă pentru sine însuși”<sup>18</sup>, el fiind „taina cea vie care cuprinde în sine atât taina universului, cât și taina lui Dumnezeu.”<sup>19</sup>

Prin împlinirea binelui, omul își „agonisește asemănarea” cu Dumnezeu. „Dându-ne puterea spre a fi asemenea lui Dumnezeu, spune Sfântul Vasile cel Mare, ne-a lăsat pe noi să fim lucrătorii asemănării cu Dumnezeu, ca să fie plata lucrării noastre”<sup>20</sup>. Asemănarea cu Dumnezeu, „care este ultimul și cel mai înalt moment tainic al omului”<sup>21</sup>, înseamnă a fi desăvârșit ca și El (Mt 5, 49), iar aceasta omul nu o poate face decât în Hristos și prin Evanghelie<sup>22</sup>. Îmbrăcarea în Hristos prin Sfântul Botez introduce rolul harului în dobândirea asemănării<sup>23</sup>, spațiul în care se lucrează asemănarea, Biserica, și modul în care se realizează aceasta – comuniunea interpersonală. Sfântul Grigorie de Nazianz, în omilia *Despre Sfântul Botez*, vorbește despre comuniunea omului cu Dumnezeu, făcând referire la cele „trei

---

el nu mai este chip. Dacă așadar una din caracteristicile privitoare la Ființa dumnezeiască este cea de a nu putea fi înțeleasă cu mintea, atunci neapărat că și în această privință chipul trebuie să fie asemănător modelului”; „căci e mai ușor să cunoști cerul decât pe tine însuși” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, p. 34, p. 49; Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 174).

<sup>17</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 274; Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 163.

<sup>18</sup> Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere, prefață și note de pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 27; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 275.

<sup>19</sup> Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectivă hristologică*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007, p. 99.

<sup>20</sup> Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, (Hom. X et XI de l'Hexaéméron), II, 3, în *Sources Chrétiennes*, nr. 160, introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets, s.j., et Michel Van Esbroeck, s.j., Ed. du Cerf, Paris, 1970, pp. 206-208.

<sup>21</sup> Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 163.

<sup>22</sup> Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, în *Sources Chrétiennes*, n°. 160, pp. 230-232.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I, 17, în *Sources Chrétiennes*, n°. 160, p. 210.

lumini”, dintre care prima este Dumnezeu, a doua îngerii, iar a treia este omul. Este numit așa (*lumină*), deoarece spiritul său este iluminat de Lumina primordială care este Dumnezeu.<sup>24</sup> Astfel, crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu angajează comuniunea cu manifestările ființei divine, comuniune care se realizează prin mijlocirea harului. Comuniunea cu Dumnezeu se realizează prin har, dar numai în celălalt. Intrăm în comuniune cu Dumnezeu prin întâlnirea cu El în semenul nostru. Prin comuniune,

„taina sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane se dezvăluie și se actualizează. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă și misterul prezenței divine interpersonale. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Deci chipul lui Dumnezeu în om e un chip al Treimii și el se arată în comuniunea umană”.<sup>25</sup>

Prin urmare, taina omului se trăiește ca persoană, ca *subiect conștient*<sup>26</sup>, care *iubește* și dorește *liber*<sup>27</sup> relația sau comuniunea cu taina persoanei celuilalt. Comuniunea interpersonală este posibilă, pe de o parte, datorită capacității omului de a deveni subiect al dragostei divine<sup>28</sup>, iar, pe de altă parte, nevoii de celălalt<sup>29</sup>, în dragostea căruia omul își desăvârșește caracterul de subiect, de persoană, el fiind „subiect deplin (*numai atunci n.n.*) când este purtător al dragostei de Dumnezeu”.<sup>30</sup> Dragostea este o însușire internă a calității omului de chip al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu a întipărit dragostea pe fața noastră, deoarece „întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi” (*In* 13, 35), în timp ce lipsa dragostei are drept consecință chiar „schimbarea trăsăturilor chipului”.<sup>31</sup>

Așadar, prin actul creației, chipul lui Dumnezeu în om reprezintă taina persoanei umane ca persoană aflată în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime. „Taina omului, ca și taina lui Dumnezeu, este taina persoanei

---

<sup>24</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 174.

<sup>25</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 275.

<sup>26</sup> Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 71-72.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 70-75.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>31</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, p. 24.

actualizată în comuniunea interpersonală. Chipul lui Dumnezeu în om constă în caracterul personal – teonom al omului”<sup>32</sup>. Omul ca persoană tinde spre împlinirea și desăvârșirea lui în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime. În virtutea zidirii lui după chipul Sfintei Treimi, omul este o ființă personală deschisă spre comunicare și comuniune. Este creat să iasă în întâmpinarea celuilalt și să depășească naturalul, spre a da un răspuns creator la chemarea divină.

Având în vedere faptul că misiunea presupune ieșirea Bisericii în lume în vederea eclezializării acesteia, omul, ca subiect al misiunii, în mod natural, este un *misionar* deschis, din punct de vedere ontologic, spre căutarea firească a transcendentului și spre relația de comuniune. Acest lucru este posibil datorită condiției omului de *chip* creat al Sfintei Treimi, calitatea lui de ființă personală care, prin relațiile de comuniune pe care le trăiește, revelează însăși comuniunea veșnică intratrinitară, mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Acesta, către întreaga lume.<sup>33</sup>

#### 4.1.2. Omul, chip al Logosului întrupat

Revelația dumnezeiască, surprinsă în cuvântul scris și trăită în viața Bisericii, arată că misiunea finală a omului este aceea de a menține și de a desăvârși existența lui în veșnicie. Împlinirea acestui scop este posibilă datorită constituției hristologice a omului, a ontologiei lui iconice și a desăvârșirii sale în Fiul lui Dumnezeu întrupat. În perspectiva unei antropologii misionare, ontologia iconică dezvoltată de Părinți este reprezentativă, întrucât ea descoperă că adevărul ontologic al omului nu se

---

<sup>32</sup> Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 349.

<sup>33</sup> În marea lor majoritate, misiologii ortodocși sunt de acord că misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi. Vezi Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 12; *Go Forth in Peace*, p. 3; Anastasios Yannoulatos, „Misiune la modul lui Hristos. *Facă-se voia Ta*”, raport introductiv la a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare”, San Antonio, 1989, trad. de Ioan Ică, în *RT* 1(1991), nr. 3, p. 87; James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, pp. 103-112; Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și Prozelitism*, Ed. Trinitas, Ed. Mitropoliei și Bucovinei, Iași, 2000, pp. 47-55; Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004; *Biserica în Societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 38.

află în însușirile lui naturale, nici în suflet sau în spirit, așa cum susțin sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în Arhetipul său. Dacă existența omului este legată de Arhetipul său, antropologia Bisericii poate depăși atât blocajele spiritualiste (stactice și dezincarnaționiste), cât și pe cele naturaliste (evoluționiste și materialiste), deschizând perspectivele unei antropologii misionare autentice, eliberate de balastul discursului misionar raportat la diferitele antropologii culturale sau sociologii profane.<sup>34</sup>

Lipsa fructificării misionare și apologetice a ontologiei iconice și a promovării antropologiei arhetipale<sup>35</sup> privează atât teologia de o evaluare științifică, cât și științele profane de o evaluare teologică. Astfel, este resimțită, în cercetarea științifică, absența unei alternative teologice care să decripteze discursul antropologic. După cum observă și P. Nellas, știința poate și are datoria de a studia *materia* din care a fost făcut omul, dar orice om de știință știe că îi este imposibil să cerceteze, cu instrumentele științei, *modelul* pe baza căruia a fost creat omul.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Vezi o evaluare a schimbărilor de orientare în antropologia culturală și influențele lor asupra activităților misionare la Alan Richard Tippett, *Introduction to missiology*, William Carey Library, 1987, pp. 116-122; Jan A. B. Jongeneel, *The philosophy and science of mission*, P. Lang, 1995, pp. 289-295.

<sup>35</sup> În ultimul timp, în teologia ortodoxă au apărut numeroase volume și studii în domeniul antropologiei hristologice de ale căror rezultate intenționăm să ne folosim în lucrarea noastră atribuindu-le o dimensiune misionară. Vezi spre exemplificare: Παναγιωτη Νελλα, *Ζωον θεουμεινον. Προοπτικες για μια ορθοδοξη κατανοηση του ανθρωπου*, ΕΠΟΠΤΕΙΑ, Αθηναι, 1979, în limba română: Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, trad. diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994; Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Emia, 2005; Ioan Ică, Alexandros Kalomiro, Andrei Kuraev, Doru Costache, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. II, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2003; Idem, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Ed. Europolis, Constanța, 2006; Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007; Florin Caragiu, *Antropologia iconică*, Ed. Sofia, București, 2007; Ioan Chirilă, „Omul – chip al lui Dumnezeu, în gândirea părinților capadocieni și în teologhisirea răsăriteană (încercare de precizare a conținutului unui concept antropologic)”, în *Anuar XII 2008-2009*, Cluj-Napoca, 2010, pp. 21-34.

<sup>36</sup> P. Nellas, *op.cit.*, p. 75.

Pornind de la premisa că taina omului nu poate fi explicată independent de Dumnezeu, ajungem la concluzia că omul își găsește împlinirea și firescul naturii sale în Iisus Hristos. Din acest motiv, pentru a vorbi despre o antropologie creștină autentică, trebuie să identificăm locul omului, „chip al lui Dumnezeu”, în discursul hristologic. De asemenea, asumăm opinia conform căreia despre o apropiere de înțelegerea dogmatică tainei omului „nu vom putea vorbi decât în lumina Calcedonului, sinod care definind unirea ipostatică ne aduce cel mai aproape de taina chipului”<sup>37</sup>.

În Hristos este încorporată umanitatea în ansamblul ei și primește în El moștenirea Împărăției lui Dumnezeu. Fiul este trimis în lume pentru a-i trage la Tatăl pe toți și pentru a-i face părtași comuniunii cu Dumnezeu în persoana teandrică a lui Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat este Creatorul și Mântuitorul lumii, fiind, prin aceasta, centrul, într-un dublu sens: ca Logos etern al Tatălui, El este temeiul și modelul, sensul existenței umane; ca persoană divino-umană, ca Logos întrupat, El este Arhetipul după al cărui chip am fost creați, partenerul și izvorul dialogului nostru cu El și cu celelalte ființe umane.<sup>38</sup> Iisus Hristos este Arhetipul și *thelos*-ul existenței noastre. Hristos Cel istoric este Prototipul pe care l-a avut Dumnezeu în minte când l-a creat pe primul om. Făcătorul a văzut de mai înainte și l-a creat pe Adam potrivit cu acest Prototip. Prin urmare Adam a fost creat după chipul Cuvântului Care avea să-și asume în timp, ca Hristos, firea omenească și să Se arate ca un om desăvârșit pe pământ.<sup>39</sup>

La Sfântul Apostol Pavel, discursul antropologic biblic primește un profund conținut hristologic. Astfel, vorbindu-le romanilor despre roadele îndreptării prin credința în Iisus Hristos și despre faptul că prin Hristos a venit împăcarea în urma greșelii lui Adam, prin care a venit moartea (*Rom* 5, 12), apostolul îl numește pe acesta din urmă „chip al celui ce avea să vină” (*Rom* 5, 14). Prin urmare, Adam, omul în care toți au păcătuit, este zidit după chipul celui ce avea să vină, Hristos. El nu este doar Cel ce vine,

---

<sup>37</sup> Ioan Chirilă, „Omul – chip al lui Dumnezeu, în gândirea părinților capadocieni și în teologhisirea răsăriteană (încercare de precizare a conținutului unui concept antropologic)”, în *op. cit.*, p. 29.

<sup>38</sup> *Go Forth in Peace*, p. 4.

<sup>39</sup> PS Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România creștină, 1998, p. 6; vezi și Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, pp. 166-204.



ci și Cel ce a fost, întrucât Hristos „este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate” (Col 1, 15-18), „Cel Ce dintru-început a fost în chipul lui Dumnezeu” (Filip 2, 6), după cum El Însuși mărturisește despre Sine că este „Cel dintâi și Cel de pe urmă” (Apoc 1, 17).

Sfântul Apostol Pavel vorbește, în aceste texte, și, în special, în cel de la Coloseni, nu atât despre relația Cuvântului cu Tatăl și supratemporalitatea Fiului, cât despre semnificația Lui Iisus Hristos pentru om. Acest aspect are în sine o mare importanță, pentru că face evidentă dimensiunea hristologică a antropologiei Sfântului Apostol Pavel. Această dimensiune a termenului „chip” se manifestă și în învățătura fundamentală a Sfântului Apostol potrivit căreia omul, pentru a fi întreg, pentru a se împlini, trebuie să poarte „chipul” omului „ceresc”, adică cel al lui Hristos (1 Cor 15, 49), să ajungă la „măsura vârstei plinătății lui Hristos” (Efes 4, 14), și aceasta „ca el să nu mai fie prunc” (Efes 4, 14).<sup>40</sup> Găsindu-și structura arhetipală în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, oamenii se îmbracă întru Acesta și se reînnoiesc spre cunoaștere „după chipul Celui Ce i-a zidit” (Col 3, 10), devenind făptură nouă. Mor împreună cu Hristos, învie împreună cu El, trăiesc o viață ascunsă cu Hristos în Dumnezeu, „iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă” (Col 3, 4).

Așadar, după Sfântul Apostol Pavel, omul este chipul Chipului lui Dumnezeu (*eikón Eikónos*), adică al lui Iisus Hristos. După chipul lui Hristos a fost creat, întru Hristos a fost mântuit, viața cu Dumnezeu este în Hristos, „majoratul omului coincide cu hristificarea lui”<sup>41</sup>, și tot cu El, creștinul – a cărui viață este Hristos până la moarte – se va arăta întru slavă în ziua cea de apoi.

---

<sup>40</sup> P. Nellas, *op.cit.*, p. 8.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Sfinții Părinți, în același duh scripturistic, caută să adâncească mai mult antropologia hristologică paulină, legând calitatea lui Hristos-Chip al lui Dumnezeu de antropologia cărții Facerii, unde omul este prezentat în calitate de chip al lui Dumnezeu. Iată, spre exemplificare, cuvintele Sfântului Clement Romanul: „Peste toate a plăsmuit [...] pe om, ființa cea mai măreață și mai aleasă, chip al icoanei Lui”.<sup>42</sup> De asemenea, Sfântul Irineu afirmă:

„Prin urmare după cum spune Sfântul Apostol Pavel, Adam «este chip al Celui ce avea să vină» (*Rom* 5, 14), pentru că Logosul, Creatorul tuturor lucrurilor a prefigurat în El iconomia mântuirii neamului omenesc care urma să vină prin Fiul Omului”.<sup>43</sup>

Aceeași idee o regăsim la Sfântul Grigorie de Nyssa:

„Să înțelegem că, dacă Dumnezeu-Fiul, cel unul născut, a făcut pe om «după chipul lui Dumnezeu», atunci nu trebuie să mai facem nici o deosebire între dumnezeirea Tatălui și a Fiului întrucât Sfânta Scriptură numește Dumnezeu și pe unul și pe celălalt, Cel care a făcut pe om și Cel după chipul Căruia a fost făcut”.<sup>44</sup>

Sfântul Grigorie Palama spune despre creația omului că „după chipul lui Dumnezeu [...] s-a făcut dintru început pentru El (Hristos), ca să poată cuprinde cândva Arhetipul; și legea din Rai dată de Dumnezeu a fost pentru El (Hristos), ca să ajute pe om să fie călăuzit spre Hristos”.<sup>45</sup>

Sfântul Simeon Noul Teolog, afirmă poetic:

„Ni s-a dat rațiunea/ după chipul Rațiunii (Cuvântului)/ Căci suntem raționali din Cuvântul... Ascultă-L pe Cuvântul însuși: Cuvântul e Dumnezeu din Dumnezeu și împreună veșnic cu Tatăl și cu Duhul/ Astfel și sufletul meu este după Chipul Lui”.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni (I)*, în coll. PSB vol. 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 63.

<sup>43</sup> Irenaeus, *Against Heresies*, în coll. ANF, vol. 1, Edited by Alexander Roberts, D.D. & James Donaldson, p. 455; vezi și John Behr, *Asceticism and Antropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, 2000, p. 58.

<sup>44</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, p. 48.

<sup>45</sup> Sfântul Grigorie Palama, *Omilie la Lumini*, Ed. S. Oikonomos, Athena, 1861, p. 259.

<sup>46</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii divine*, 44, în *op.cit.*, p. 611.

În fine, în cuvintele Sfântului Nicolae Cabasila:

„Doar chiar dintru-nceput, așa a fost adusă firea omului pe lume, pentru ca prin minte și voință să ajungă făptură nouă, judecata minții de aceea ni s-a dat, ca să putem cunoaște pe Hristos, voința, ca să ne avântăm spre El, iar aducerea aminte, pentru a-L purta în noi, toate acestea așa fiind rânduite din pricină că El a fost modelul după care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel Nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou”.<sup>47</sup>

Cuvintele Sfinților Părinți sunt în acord total cu faptul că Arhetipul omului este Hristos și că Adam cel vechi a fost creat după chipul lui Adam cel Nou. Prin aceasta, înțelegem că omul trebuia să se înalțe la Arhetipul lui, sau, mai exact, să se curățească și să iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să vină și să se sălășluiască întru el, Logosul să se unească ipostatic cu omul, și astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-Omul.<sup>48</sup>

După căderea în păcat a lui Adam, acest lucru nu mai este posibil, însă se realizează și se împlinește în Noul Adam prin „intrarea în lume a Celui întâi născut” (*Evr* 1, 6), intrare care, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, reprezintă sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu, taina supremă „ascunsă din veacuri din neam în neam” (*Col* 1, 26). Taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi este taina lui Hristos. Prin taina lui Hristos, Sfânta Scriptură a numit pe Hristos Însuși, iar această taină „este unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas”<sup>49</sup>. Adresându-se egumenului Talasie, Sfântul Maxim Mărturisitorul mărturisește explicit acest adevăr:

„Aceasta este taina cea mare și ascunsă; aceasta este ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate; acesta este scopul dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna.

---

<sup>47</sup> Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere din limba greacă și note de pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 195-196.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Maximi Confessoris, *Questiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, în PG 90, 243-786, în limba română: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în FR, vol. 3, traducere în românește de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 303.

Spre această țință (spre unirea ipostatică a naturii divine și umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existență ființele lucrurilor.”<sup>50</sup>

Prin urmare, destinul ontologic al omului se descoperă în Hristos, acesta nu poate fi recunoscut cu adevărat decât în figura eshatologică a lui Iisus Hristos. În Fiul lui Dumnezeu întrupat, se descoperă taina lui Dumnezeu și taina omului: „El ne-a făcut cunoscută taina voii Sale” (Efes 1, 9; 3, 3. 9). În Hristos, Dumnezeu-Om, și în Biserică, locul prezenței Lui sacramentale, omul poate cunoaște, în același timp, atât „chipul” său adevărat, cât și „Arhetipul”, Modelul divin după a cărui Icoană a fost creat inițial<sup>51</sup>, țința devenirii sale.

Pentru fructificarea antropologiei hristologice în cadrul discursului misionar, trebuie să apelăm la o altă noțiune întâlnită în corpusul antropogenezei biblice (Fac 1, 26), aceea de *asemănare* (ὁμοίωσις). Teologia dogmatică ortodoxă afirmă atât deosebirea dintre chip și asemănare, cât și legătura dintre cele două noțiuni.<sup>52</sup> După Sfântul Maxim Mărturisitorul, asemănarea oamenilor cu Dumnezeu „înseamnă identitatea actualizată prin asemănare a celor care se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc, atât cât este cu putință”<sup>53</sup>, conținutul asemănării presupunând participarea omului la „unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas”<sup>54</sup> petrecută în Iisus Hristos. Prin urmare, Fiul lui Dumnezeu este trimis în lume ca Hristos, ca Protochip al omului, pentru a se descoperi aceluiași om ca *thelos*. În această ipostază a lui Hristos de Protochip și *thelos*, trebuie să înțelegem că desăvârșirea Arhetipului este, în același timp, și chip, și asemănare a omului. Aceste calități sunt date prin „facere” (γένεσιν)<sup>55</sup>, care înseamnă plăsmuirea omului de către Dumnezeu<sup>56</sup>,

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>51</sup> Diac. Ioan Ică, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, în Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 8.

<sup>52</sup> A se vedea spre exemplificare sinteza teologică cu privire la raportul dintre chip și asemănare la: Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 272-273.

<sup>53</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR*, vol. 3, p. 294.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>55</sup> PG 90, 312 B: τοῖς κατὰ γένεσιν τε καὶ γέννησιν. Facerea (γένεσιν) arată la Sfântul Maxim proveniența directă de la Dumnezeu printr-un act de creare spre deosebire de naștere (γέννησις), care arată proveniența prin împreunarea dintre bărbat și femeie (nota 1 la *Ibidem*, p. 77).

sau nașterea din Dumnezeu, „prin care se dă celui născut harul înfierii ca să-l aibă prezent în potență”<sup>57</sup>. Este un prim chip al nașterii omului după Sfântul Maxim, care ar corespunde, în opinia noastră, facerii „după chip”. În a doua „facere”, care, ca timp al aducerii omului din neființă la ființă, este concomitentă cu prima, Duhul Sfânt „sădește și asemănarea dumnezeiască cu Cel cunoscut [...] prin aplecarea voii deplin desfăcută de pornirile trupești”<sup>58</sup>. În acest cadru, Sfântul Maxim folosește γνώμη<sup>59</sup> sau προαίρεσις<sup>60</sup> pentru a desemna voirea ce s-a decis în mod deliberat pentru Dumnezeu și nu θέλησις<sup>61</sup> (voință) înțeleasă ca posibilitate abstractă.<sup>62</sup> „Căci nu naște Duhul o aplecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire”<sup>63</sup>. În cel de al doilea chip al nașterii omului se poate identifica începutul lucrării asemănării cu Dumnezeu, pe care omul, dorind-o liber, se însoțește în lupta dobândirii acesteia de Duhul Sfânt. Parcurgerea „distanței” de la chip la asemănare sau actualizarea lucrării harului prezent potențial în natura umană ar putea fi numită *misiunea originală* a omului. Prin asumarea și punerea în fapt a lucrării misionare, omul devine un misionar *ab initio*.

Întrucât, după teologia ortodoxă, căderea în păcat a produs imposibilitatea omului de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, Hristos asumă, în

---

<sup>56</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR*, vol. 3, p. 82.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>58</sup> PG 90, 280 D: καὶ τὴν τοῦ γεννωμένου πᾶσαν πρὸς τὸν γεννῶντα Θεὸν προαίρεσιν, γνωμικῶς μεταπλάττουσαν εἰσάγων. *Ibidem*, p. 51.

<sup>59</sup> γνώμη, ἡ, (γι-γνώσκω) *a means of knowing, a mark, token*, Theogn. II. *the organ by which one knows, the mind*: hence, 1. *thought, judgment, intelligence*, Soph.: acc. absol., γνώμην ἱκανός intelligent, Hdt.; γν. ἀγαθός Soph.; γνώμην ἔχειν to understand, Id.; προσέχειν γνώμην to give heed, be on one's guard:- ἀπὸ γνώμης with a good conscience, Aesch.; but, οὐκ ἀπὸ γν. not without judgment, with good sense, Soph. 2. *one's mind, will, purpose*, Aesch., etc.; ἐν γνώμῃ γεγρονέναι τινί to stand high in his favour, Hdt.; τὴν γν. ἔχειν πρὸς τινα or τι to have a mind, be inclined towards, Thuc.; ἑαυτοῦ γνώμης of his own accord, Id.; ἐκ μιᾶς γν. of one accord, Dem.; σόμιλ γνώμη Thuc.: in pl., φίλια γνῶμαι friendly sentiments, Hdt. (Henry G. Liddle, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996).

<sup>60</sup> προαίρεσις, ἡ, (προαίρεομαι) *a choosing one thing before another, an act of deliberate choice, a purpose, resolution*, Plat., etc.: κατὰ προαίρεσιν on purpose, as one will, Arist. (Henry G. Liddle, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996).

<sup>61</sup> θέλησις, ἡ, (θέλω) *a willing, will*, N.T. (Henry G. Liddle, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996).

<sup>62</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR*, vol. 3, nota 1, p. 51.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

ipostasul Său divino-uman, misiunea originară a omului, o împlinește în persoana Sa pentru întreaga umanitate recapitulată în Sine. Dacă în perspectiva paradigmei misionare contemporane *missio Dei*<sup>64</sup>, «Misionarul» adevărat al Vechiului Testament este Dumnezeu<sup>65</sup>, în Legea Nouă, prin Întruparea Fiului se inaugurează misiunea lui Hristos în lume. Lucrarea misionară a Fiului întrupat restaurează și natura misionară originară a omului, odată cu restaurarea chipului lui Dumnezeu în om. Misiunea Fiului este văzută astfel ca slujire pentru mântuire „în cadrul unei hristologii globale – *totus Christus* – care cuprinde întruparea, viața, moartea, învierea, parusia lui Hristos care a adus mântuirea și ne-a oferit modelul de urmat”<sup>66</sup>. Restaurarea omului în calitatea lui de ființă misionară presupune posibilitatea dobândirii asemănării cu Dumnezeu, înțeleasă, în acest context, ca misiune a omului. Chipul lui Dumnezeu în om, descoperit într-o sinteză patristică, face posibilă împlinirea misiunii, întrucât în dinamica dobândirii asemănării, omul luminat de harul Duhului Sfânt le strânge pe toate în sine, după chipul Arhechipului, pentru a se preda împlinit prin ele, *thelos*-ului Hristos.

Toate acestea cer o asumare reală a vocației misionare ce rezultă din calitatea omului de chip al lui Hristos. Din acest punct de vedere, putem afirma că omul este, în natura sa, un misionar. Responsabilitatea apostolică se fundamentează hristologic prin faptul că omul a fost creat după chipul lui Hristos. Hristos fiind Trimisul prin excelență, în El fiecare om este trimis în lume pentru a împlini voia lui Dumnezeu. Chemarea oamenilor, în acest sens, este una misionară sau apostolică. Atâta timp cât descoperirea vocației presupune întâlnirea cu eul profund al naturii umane, suntem de părere că vocația apostolică este înscrisă, într-o anumită măsură, în însăși natura umană.

---

<sup>64</sup> Misiunea Bisericii înțeleasă ca *missio Dei* reprezintă o afirmație misiologică și ecumenică influențată de concepția teologică a lui Karl Barth, conform căreia lucrarea misionară nu este o activitate exclusivă Bisericii, ci un atribut al lui Dumnezeu. Receptarea doctrinei *missio Dei* în cadrele teologiei ortodoxe misionare o vom dezvolta într-un capitol următor.

<sup>65</sup> Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 71.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 204.

## 4.2. Premise teologice

### 4.2.1. Sfânta Treime și misiunea.

#### *Missio Dei*, paradigma misionară contemporană

Adevărata teologie creștină va avea întotdeauna misiunea de a integra într-o unitate Revelația dumnezeiască și existența umană. De aceea, teologia misionară aplică întotdeauna conținutul credinței la realitățile concrete ale timpului. Din această perspectivă, teologia misionară este caracterizată de o dinamică inovatoare, descoperind noi sensuri ale adevărului revelat, neschimbat și unic, într-o încercare de a face înțeles conținutul Revelației omului contemporan.

„Aceasta presupune să fie responsabilă față de credincioșii din timpul în care ea se face, în sensul că trebuie să fie o teologie actuală, care face accesibil conținutul Revelației oamenilor din vremea respectivă și să fie deschisă spre viitorul eshatologic, având obligația să îndrume credincioșii spre desăvârșirea lor adevărată în acel viitor.”<sup>67</sup>

De-a lungul timpului, misiunea creștină a fost înțeleasă în diferite forme. Uneori a fost interpretată în termeni soteriologici, ca lucrare de mântuire a oamenilor de chinurile veșnice<sup>68</sup>. Alteori a fost interpretată în termeni culturali, ca integrare a oamenilor din Răsărit și din Sud în lumea binecuvântată și privilegiată a Apusului creștin<sup>69</sup>. Adesea a fost înțeleasă în categorii ecleziale: ca expansiune a Bisericii (sau a unei denominațiuni creștine) în spații misionare noi.<sup>70</sup> Nu de puține ori, a fost văzută ca salvare a istoriei,

---

<sup>67</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, traducere din limba greacă și engleză, note și repere biografice de asist. univ. dr. Ion Marian Croitoru, PUC, 2008, p. 32.

<sup>68</sup> David J. Bosch, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis Books, 1991, pp. 215-220.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 262-341.

<sup>70</sup> Vezi diferitele modele misionare de inculturare a Evangheliei în noi spații misionare la: S. Devasagayam Ponraj, *An introduction to missionary anthropology: the principles and practices of communication of the gospel in cross-cultural contexts of India*, Mission Educational Books, 1993; Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction*, W. B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, 1978, pp. 181-182; Francis Anekwe Oborji, *Concepts of mission: the evolution of contemporary missiology*, Orbis Books, 2006, pp. 82-97; Lesslie Newbigin, *The open secret: an introduction to the theology of mission*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995, pp.

înțelegându-se prin aceasta procesul prin care lumea – într-un mod evolutiv sau printr-un cataclism – va fi transformată în Împărăție a lui Dumnezeu<sup>71</sup>. În toate aceste situații și forme diferite, relația intrinsecă dintre hristologie, soteriologie și învățătura despre Sfânta Treime, atât de importantă în epoca creștinismului primar, a fost înlăturată.

După primul război mondial, misiologii au început să se intereseze de rezultatele noilor cercetări în teologia biblică și sistematică prin care s-a realizat o întoarcere la adevărul revelat, încercându-se astfel recuperarea vieții și credinței creștine genuine. Într-un text citit la Conferința Misionară de la Brandenburg din 1932, teologul protestant Karl Barth a devenit unul dintre primii care a definit misiunea ca lucrare a lui Dumnezeu însuși<sup>72</sup>. În *Die Mission als theologisches Problem* (1933), Karl Hartenstein afirmă același principiu<sup>73</sup>, iar, câțiva ani mai târziu, la Conferința Mondială a Bisericilor de la Tambaran (1938), declarația delegației germane a reprezentat o nouă etapă în înțelegerea misiunii ca lucrare a lui Dumnezeu:

„doar prin actul creator al lui Dumnezeu Împărăția Sa se va împlini în inaugurarea finală a cerului nou și a pământului nou [...] noi avem convingerea că doar această înțelegere eshatologică (a lucrării misionare, n.n.) poate salva Biserica de la a deveni una secularizată.”<sup>74</sup>

Influența lui Karl Barth asupra teologiei misionare a fost crucială<sup>75</sup>, atingând punctul culminant la Conferința Mondială a Bisericilor de la Willingen din 1952. Aici s-a exprimat clar, pentru prima dată, conținutul doctrinei *missio Dei* (chiar dacă nu s-a folosit exact această terminologie<sup>76</sup>). Începând de

---

66-91; *Ecumenical Missiology: Contemporary Trends, Issues, and Themes*, United Theological College, Bangalore, 2002, pp. 29-49; David J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 181-348.

<sup>71</sup> David J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 181-190.

<sup>72</sup> Karl Barth, „Die Theologie und Die Mission in der Gegenwart,” *Zwischen den Zeiten*, 10, nr. 3 (1932), pp. 189-215; John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, pp. 11-17.

<sup>73</sup> Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsatzlichen Verständnis der Mission*, Furche Verlag, Berlin, 1933.

<sup>74</sup> David J. Bosch, *Transforming mission*, nota 4, p. 390.

<sup>75</sup> John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, p. 12.

<sup>76</sup> Tormod Engelsen, „Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology”, în *IRM*, vol. XCII, nr. 367, p. 483; David J. Bosch, *Transforming mission*, p. 390.



acum, teologia misionară a suportat o schimbare radicală de paradigmă, ce presupune transferul accentului de pe o interpretare a misiunii în cadrele antropologiei autonome, pe o înțelegere a acesteia ca lucrare a lui Dumnezeu-Sfânta Treime.<sup>77</sup> „Concepția barthiană [...] plasează temeiul misiunii creștine în însăși învățătura despre Sfânta Treime și nu în ecleziologie sau soteriologie”<sup>78</sup>. De asemenea, înțelegerea misiunii ca acțiune a unei confesiuni creștine, în vederea plantării de noi comunități ecleziale (*plantatio ecclesiae*), a fost reevaluată. La Willingen s-a afirmat că misiunea creștină decurge din însăși ființa lui Dumnezeu, fiind pusă în contextul doctrinei trinitare și nu doar în cel al ecleziologiei<sup>79</sup>. Doctrina *missio Dei*<sup>80</sup>, devenită de acum clasică, înțelege ca trimitere a Fiului și a Duhului Sfânt, a fost extinsă în sensul trimiterii Bisericii în lume de către Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Înțelegerea misiunii, afirmată la Willingen, ca *missio Dei* a fost îmbrățișată de Bisericile Protestante<sup>81</sup>, de Biserica Catolică, dar și de Bisericile Ortodoxe. Modul în care Bisericile au adoptat doctrina *missio Dei* a fost însă diferit. Ceea ce a particularizat teologia misionară a fiecărei confesiuni creștine a fost modul de înțelegere a ecleziologiei.

Din perspectiva teologiei misionare ortodoxe, *missio Dei* este un câștig pentru misiunea creștină. Aceasta nu mai este înțeleasă ca o acțiune exclusivă a Bisericii, definită în teologia apuseană de factură protestantă ca instituție pământească misionară și instrument al misiunii, ci este însăși

---

<sup>77</sup> Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Kregel Academic, 2010, pp. 105-158.

<sup>78</sup> Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 200.

<sup>79</sup> *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 780-781.

<sup>80</sup> Despre originea, conținutul conceptului de *missio Dei* vezi: Tormod Engelsen, *art.cit.*, pp. 482-486; David J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 389-393.

<sup>81</sup> Înțelegerea, neînțelegerea și evoluția doctrinei *missio Dei* în Bisericile Apusene Europene este magistral expusă de Tormod Engelsen, *art.cit.*, pp. 481-497; vezi și *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 780-781; David J. Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene, Oregon, 2006, pp. 239-248; Lesslie Newbigin, *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 19-29.

intervenția proniatoare a lui Dumnezeu în istorie. În Apus, lucrarea misionară presupunea noțiunea de spațiu misionar, de teritoriu, de extindere vizibilă a Bisericii la noi comunități de „necredincioși”, în timp ce, în Răsărit, „misiunea este identificată cu tradiția”<sup>82</sup>, cu continuitatea Bisericii peste veacuri, cu transmiterea credinței în timp, de la o generație la alta. Obiecția teologiei misionare ortodoxe la adresa misiunii desfășurate în spațiul apusean a fost că aceasta a urmărit, mai degrabă, cucerirea de teritorii noi din punct de vedere geografic, în vreme ce Biserica răsăriteană a încercat păstrarea credinței adevărate într-o continuitate vie în istorie. Biserica Ortodoxă este tentată să condamne mai degrabă pe cei ce părăsesc Biserica, decât să judece pe cei care încă sunt în afara ei.<sup>83</sup> Afirmția paradigmei misionare de la Willingen depășește acest mod de a face misiune, chiar pentru lumea apuseană. Întrucât misiunea este o lucrare a lui Dumnezeu ce se continuă în istorie, ea nu mai este acum o lucrare exclusivă a unei Biserici înțeleasă ca societate misionară.

Din păcate, odată cu reevaluarea discursului misionar, nu s-a făcut în Apus și o corectare a învățaturii despre Biserică, motiv pentru care doctrina *missio Dei* deschide posibilitatea unei înțelegeri greșite a misiunii, înțelegere, de altfel, întâlnită în teologia misionară protestantă. Deoarece în teologia protestantă adevărata Biserică este nevăzută, iar cea văzută este societatea credincioșilor care împărtășesc aceeași credință, *missio Dei* se poate realiza și în afara Bisericii. Izvorul ultim al misiunii fiind Dumnezeu, lucrarea Lui se poate realiza și în afara cadrului societății sau instituției misionare.<sup>84</sup>

Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, înțelegerea Bisericii ca taină a Împărăției lui Dumnezeu prezentă în istorie prin lucrarea sfințitoare a Bisericii, ne salvează de impunerea unui teologii misionare eronate. Prin iconomia mântuitoare a Fiului întrupat, a fost răscumpărată întreaga creație și s-au deschis porțile Împărăției lui Dumnezeu pentru toți oamenii, chiar dacă o mare parte dintre aceștia nu sunt conștienți de acest lucru.

---

<sup>82</sup> I. Bria, „Introduction” la *Martyrial Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, Geneva, 1980, p. 4.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Vezi Tormod Engelsen, *art.cit.*, pp. 481-497.

Întreaga creație este chemată să devină Biserică. După Sfântul Maxim Mărturisorul, „sfânta biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a întregului cosmos”.<sup>85</sup> De aceea, misiunea creștină se face numai în, prin și pentru Biserică, spațiul sfințirii universale a cosmosului.

Rămânând în același context, se poate afirma că Biserica Catolică – având în vedere modul său propriu de înțelegere a ființei ecleziale – susține, de asemenea, că Biserica este misionară prin însăși ființa ei. Poziția oficială a Bisericii Romei cu privire la misiune s-a formulat la Conciliul II Vatican (1962-1965) în „Decretul despre activitatea misionară a Bisericii”:

„Biserica este misionară prin însăși ființa ei, din moment ce își află izvorul activității sale misionare în misiunea Fiului și a Duhului Sfânt, în conformitate cu hotărârea lui Dumnezeu-Tatăl.” Misiunea este „nici mai mult, nici mai puțin decât manifestare a planului lui Dumnezeu, epifania și realizarea acestuia în lume și istorie”<sup>86</sup> (AG 2, 1; 9).

Teologia misionară ortodoxă a adoptat și a aprofundat fundamentele discursului misionar dezvoltat la Willingen. Aceasta a arătat că misiunea creștină a fost întotdeauna înțeleasă ca *missio Dei*. Ca misiune a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, având, în același timp, o caracteristică hristologică, ecleziologică și eshatologică. Vestea Bună sau Evanghelia Împărăției propovăduită de Mântuitorul Iisus Hristos este descoperită și împlinită în El și se trăiește în Biserică. Acest principiu fixează modul de înțelegere ortodox al formulei *missio Dei*.

Deși sintagma *missio Dei* nu este folosită foarte des în teologia ortodoxă, conținutul acesteia este exprimat în cadrele revelației autentice. În lectura surselor noutestamentare nu se regăsește această noțiune *expressis verbis*, însă se poate identifica ethosul misionar ortodox ca fiind trimiterea Bisericii în lume (FA 1, 8), ca o continuare a misiunii Fiului trimis de Tatăl (In 20, 21-

---

<sup>85</sup> Sfântul Maxim Mărturisorul, *Mistagogia* 2, traducere în românește de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 15.

<sup>86</sup> [www.http://concile\\_vatican\\_II\concile\\_vatican\\_II\\_decret\\_ad\\_gentes.htm](http://concile_vatican_II\concile_vatican_II_decret_ad_gentes.htm), art. 1 și art. 9: „De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père”; „L'activité missionnaire n'est rien d'autre, elle n'est rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son Epiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut.”, accesat la 02.08.2009.

22), în vederea universalizării Evangheliei lui Hristos (Mt 28, 19-20; Mc 16, 16) și a integrării întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu (Lc 17, 21; Mt 4, 17). Teologia ortodoxă vorbește despre misiunea lui Dumnezeu, misiunea lui Hristos, misiunea Duhului Sfânt și misiunea Sfintei Treimi, dar preferă să utilizeze formulări de origine biblică sau patristică precum: lucrarea lui Dumnezeu sau comuniunea Sfintei Treimi și misiunea,<sup>87</sup> cu referire specială la înțelesul lui *missio Dei*; Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu trimis în lume pentru mântuirea și viața lumii, cu referire la înțelesul noțiunii de *missio Filii*<sup>88</sup>; sau trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii și inaugurarea misiunii creștine, trimiterea Apostolilor și a Bisericii apostolice, cu referire la *missio Spiritus Sancti* și *missio Ecclesiae*<sup>89</sup>.

În parte, sensul termenului *missio Dei* (misiunea lui Dumnezeu) este întâlnit la scriitorii de limba latină. În secolul al II-lea, Sfântul Irineu de Lyon vorbește despre statornicia internă a vieții lui Dumnezeu în istoria mântuirii, după 213, Tertulian face referire la „iconomia ființială/ naturală a lui Dumnezeu” cu privire la mântuirea lumii: „iconomie [...] care împărtășește unitatea în trinitate”, iar fericitul Augustin utilizează noțiunea de *missio Dei* în contextul discursului despre dogma Sfintei Treimi<sup>90</sup>.

Părinții răsăriteni, vorbind despre iconomia mântuitoare a lui Dumnezeu, afirmă conținutul doctrinar al sintagmei *missio Dei*, în ceea ce *Dictionary of the Ecumenical Movement* definește a fi *missio Dei (ad intra)*<sup>91</sup> sau lucrarea lui Dumnezeu în sânul Sfintei Treimi. Această lucrare se referă, de fapt, la modul perihoretic de existență a Persoanelor Sfintei Treimi și la relația de apropiere. Sfântul Atanasie cel Mare, referitor la acest mod de existență a lui Dumnezeu, scrie:

„Deoarece Ființa și divinitatea Tatălui este Ființa Fiului, pentru aceea este Fiul în Tatăl și Tatăl în Fiul. De aceea a și adăugat El cu drept cuvânt, după

---

<sup>87</sup> Vezi Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, pp. 15-47.

<sup>88</sup> Vezi *Ibidem*, pp. 48-79.

<sup>89</sup> Vezi *Ibidem*, pp. 80-92.

<sup>90</sup> Tormod Engelsen, *art.cit.*, p. 489.

<sup>91</sup> *Dictionary of the Ecumenical Movement*: „The concept (*missio Dei*) had been highly refined in Western medieval theology to describe the activities within the Trinity itself (*ad intra*) which are expressed in God's "outside" mission (*ad extra*): the Father sends the Son; the Father and the Son send the Spirit for the redemption of humanity”, p. 780.

ce mai înainte a zis: Eu și Tatăl una suntem, cuvintele: Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine..."<sup>92</sup>

Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă același lucru, când susține că Persoanele divine sunt absolut egale în perfecțiuni și locuiesc una în alta, având aceeași ființă<sup>93</sup>, iar Sfântul Ioan Damaschin întărește afirmația anterioară:

„Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul, în Tatăl și Fiul, iar Tatăl, în Fiul și Duhul, fără să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există o unitate și identitate de mișcare, căci cele trei ipostase au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată.”<sup>94</sup>

În virtutea acestui singur impuls și singure mișcări, *missio Dei* este misiunea Fiului trimis în lume de Tatăl și de Duhul Sfânt, iar misiunea Duhului Sfânt este continuarea misiunii Fiului ce se actualizează în Biserică până la sfârșitul veacurilor.

Cercetările recente au arătat că noțiunea *missio Dei* trebuie aprofundată în sensul insistării asupra temeiurilor trinitare, hristologice și pnevmatologice ale misiunii, întrucât revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidențiază faptul că Dumnezeu este în Sine însuși o viață de comuniune și că prin lucrarea Sa în lume atrage umanitatea și creația în general în această comuniune de viață adevărată cu Sine<sup>95</sup>.

„Misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este *participare* la trimiterea Fiului (*In* 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (*In* 14, 26) în lume Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea. Misiunea Bisericii se întemeiază de aceea pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată Apostolilor Săi de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi (*Mt* 28, 18-19)”<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Sfântul Atanasie cel Mare, „Cuvântul al treilea împotriva arienilor III” în *Scrieri. Partea întâi*, coll. PSB, vol. 15, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Staniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 328.

<sup>93</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântări Teologice (cinci cuvântări despre Dumnezeu)*, C, 1, traducere din greacă, cuvânt înainte și note: Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, pp. 37-68.

<sup>94</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 14, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 49.

<sup>95</sup> *Go Forth in Peace*, p. 3; Valer Bel, „Missio Dei”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, coordonator Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 10-11.

<sup>96</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, pp. 15-16; Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 3.

Trimiterea Apostolilor de către Hristos se întemeiază pe faptul că Hristos însuși este trimis de către Tatăl în Duhul Sfânt: „Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi” (*In* 20, 21). Semnificația acestor cuvinte ale Mântuitorului Hristos pentru conceptul de misiune este unanim recunoscută, însă teologia trinitară implicată în ele reclamă înțelegerea misiunii în contextul acesteia<sup>97</sup>, căci revelarea lui Dumnezeu în Treime constituie cuprinsul esențial al Evangheliei și evidențiază specificul credinței creștine despre Dumnezeu<sup>98</sup>. Credința în Sfânta Treime delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu de alte învățături, în sensul că numai o astfel de dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Din această perspectivă, misiunea Bisericii își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Aceasta, către întreaga lume<sup>99</sup>. De aceea, misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau comanda-mente morale, ci transmiterea vieții de comuniune care este în Dumnezeu, sau atragerea oamenilor în comuniunea cu Sfânta Treime<sup>100</sup>. „Se poate spune că aceasta este *un program* al Sfintei Treimi pentru toată creația, al cărui sens este de a fi Împărăție a lui Dumnezeu”<sup>101</sup>. De aceea, dobândirea Împărăției lui Dumnezeu ține de dinamica internă firească și de scopul final al fiecărei ființe umane și al întregului univers raportat la om.

#### 4.2.2. Trimiterea Fiului în lume, condiție a apostolatului tuturor creștinilor

Trimiterea Fiului în lume pentru mântuirea și viața lumii se înscrie în paradigma contemporană *missio Dei*, adoptată de misiologii ortodocși după conferința misionară de la Willingen (1952), aprofundată și argumentată, pe baza Revelației și în Duhul Bisericii apostolice, în diferite documente ortodoxe cu conținut misionar.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> *Go Forth in Peace*, p. 3.

<sup>98</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, p. 16.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>101</sup> Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 170.

<sup>102</sup> Pentru înțelesul noțiunii în teologia misionară ortodoxă vezi: Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *SVTQ*, vol. 48, nr. 1, 2004,

Conferința de la Willingen a recunoscut strânsa relație dintre *Missio Dei* și misiunea Fiului lui Dumnezeu întrupat și răstignit. În vreme ce lucrările conferinței s-au desfășurat sub tema „The Missionary Obligation of the Church” (Obligația misionară a Bisericii), comunicatul final al acesteia s-a publicat sub titlul: „Mission under the Cross” (Misiune sub Crucea lui Hristos)<sup>103</sup>, arătând că misiunea este o lucrare a lui Dumnezeu în Treime și se realizează prin activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos ce culminează în Cruce și Înviere. Opera mântuitoare a lui Iisus Hristos rămâne punctul de plecare și criteriul oricărei activități misionare a Bisericii. Lucrarea lui Dumnezeu – Sfânta Treime este cadrul de înțelegere a misiunii lui Hristos, iar, dacă Biserica continuă misiunea lui Hristos, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu constituie contextul pentru afirmarea ființei misionare a Bisericii.

Potrivit teologiei misionare ortodoxe, ideea misiunii divine este intim legată de opera de mântuire și de desăvârșire a lumii și se articulează în jurul activității desemnate de verbul ἀποστέλλω „eu trimit” și a formelor derivate din acesta. Termenul de *trimitere* se aplică în istoria biblică unei activități specifice și continue a lui Dumnezeu însuși. Dumnezeu trimite apostoli pentru a-L face cunoscut și a acționa în numele Lui în vederea

---

pp. 6-8; Idem, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în *op.cit.*, pp. 81-83; Ion Bria, „The Church’s Role in Evangelism / Icon or Platform?”, în *IRM*, vol. 64, 1975; Idem, *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva: World Council of Churches, 1980; Idem, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Idem, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1986; Idem, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989; Idem, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, București, 1996; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, pp. 13-45; Idem, „Missio Dei”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, coordonator Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 7-22; James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986, p. 103-127; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 133; Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir’s Seminary Press, Crestwood, 1979; *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilius, Iași, 2002; Mihai Himcinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006. Vezi Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 10.

<sup>103</sup> Norman Godall (ed.), *Mission under the Cross, Statements issued by the meeting, International Missionary Council at Willingen*, London, 1953.

mântuirii<sup>104</sup>. În aceste condiții, trimiterea Fiului lui Dumnezeu în lume pentru mântuirea și viața lumii apare ca o caracteristică a hristologiei ortodoxe:

„Această activitate de revelare, precum și însăși *trimiterea lui Iisus* se face pentru mântuirea oamenilor. Cine crede în Fiul Domnului (*In* 9, 35) sau în Fiul cel Unul Născut al Tatălui ca *Trimisul* eshatologic al lui Dumnezeu acela are viață veșnică (*In* 3, 15, 36; 5, 24; etc.), căci Fiul este «Dumnezeul cel Adevărat și viața veșnică» (*1 In* 5, 20).”<sup>105</sup>

și o condiție a apostolicității Bisericii: „...în primul rând Biserica este apostolică pentru că ea a fost întemeiată de Hristos și pentru că temelia ei sunt sfinții Apostoli...”<sup>106</sup>

Arhiepiscopul Anastasios Yanoulatos mărturisește că această trimitere a Fiului este „principiul fundamental al mesajului”<sup>107</sup> Sfinților Apostoli: „Și noi am văzut și mărturisim că Tatăl l-a trimis pe Fiul, Mântuitorul lumii” (*1 In* 4, 14). Trimiterea Fiului constituie începutul misiunii și definește, într-un mod cu totul special, misiunea creștină.<sup>108</sup> Economia Fiului nu este pur și simplu o vestire, ci este un eveniment. Actul Întrupării, care presupune asumarea întregii naturi umane, este cel mai important eveniment în istoria universului, este înnoirea creației spre transfigurarea ei prin participare la viața de comuniune a Sfintei Treimi. Întruparea Fiului deschide astfel calea către realitatea eshatologică, către încorporarea întregii zidiri în Împărăția lui Dumnezeu.

Arhiepiscopul Anastasios Yanoulatos, alături de majoritatea misiologilor ortodocși, subliniază faptul că Fiul este Apostolul sau Trimisul Tatălui, punând la baza acestei afirmații adevărul revelat. Iisus Hristos însuși, arată aceștia, insistă asupra faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl,

---

<sup>104</sup> Francis Grob, „Envoi”, în *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ed. du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, CLE, Yaoundé, 2003, p. 107.

<sup>105</sup> Valer Bel, *Hristologia. Persoana lui Iisus Hristos*, Curs pentru studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, p. 21.

<sup>106</sup> Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op.cit.*, p. 3.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>108</sup> Idem, „Orthodox Mission – Past, Present, Future”, în *Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission*, Edited by George Lempoulos, WCC, Geneva, 1989, p. 80.



Care nu a venit de la sine, ci de la Dumnezeu, precum și că, în trimiterea sau misiunea Sa, nu face voia Lui, ci voia Celui ce L-a trimis (*In* 5, 36; 5, 38; 6, 29; 6, 57)<sup>109</sup>. Încă la începutul activității Sale, Iisus aplică textul de la Isaia 61, 1-2 persoanei și activității Sale: „Duhul Domnului e peste Mine, pentru că El M-a uns; El M-a trimis să le binevestesc săracilor, să-i vindec pe cei zdrobiți la inimă, robilor să le vestesc libertatea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i trimit în libertate și să vestesc anul bineprimit al Domnului” (*Lc* 4, 18). „Astăzi s’a plinit această scriptură în urechile voastre” (*Lc* 4, 21). În epistola către Evrei, Iisus Hristos este numit chiar *Apostol* (*Evr* 3, 1).

În Evanghelia de la Ioan pot fi numărate 40 de versete care mărturisesc trimiterea Fiului în lume. De aceea, în textul ioinin *a fi trimis* este un „refren inspirator”<sup>110</sup> ce desemnează o noțiune hristologică prin care este arătat sensul venirii lui Iisus Hristos și deplina unitate a Fiului cu Tatăl. „Cel ce M-a trimis” este „Tatăl Care M-a trimis”, iar Iisus trimisul este „Fiul lui Dumnezeu Cel trimis.” „Absoluta unitate a Fiului cu Tatăl este de așa manieră încât o atitudine pe care cineva o poate avea în legătură cu Iisus Hristos se proiectează și asupra Tatălui (*In* 5, 23, 12, 45).”<sup>111</sup>

Chiar dintru începutul activității Sale, Iisus Hristos a chemat ucenici care să participe la trimiterea Sa și la vestirea mântuirii realizate în El. „Și a rânduit doisprezece pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască” (*Mc* 3, 14-15). El însuși îi numește apostoli (*trimiși*) pe ucenicii Săi: „El a chemat pe ucenici și a ales doisprezece dintre ei pe care i-a numit apostoli” (*Lc* 6, 13). Hristos nu a întemeiat o comunitate pasivă, statică care să se retragă din lume, nici nu a avut un loc stabil în care să vestească Evanghelia Împărăției, ci a făcut din Israel un spațiu misionar arătând prin aceasta că destinatarii misiunii Sale sunt toți oamenii și întreaga lume.

Hristos i-a trimis pe ucenicii Săi la misiune, chiar dacă aceștia erau încă neîntăriți, cu slăbiciuni și neajunsuri, deoarece comunitatea pe care a

---

<sup>109</sup> Idem, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op.cit.*, p. 4; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, pp. 48-51; Ioan Ică, „Dreifaltigkeit und Mission”, în *SUBB.TO*, XLII (1997), nr. 1-2, p. 14.

<sup>110</sup> Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op. cit.*, p. 4.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

întemeiat-o are misiunea – înțeleasă ca trimitere din interiorul ei în afara ei – ca o necesitate internă naturală. „Lucrarea comunității Sale apostolice are o lucrare centrifugă, mișcându-se în afară de la Domnul, Învățătorul, către ceilalți. Și în același timp, o singură Persoană, Persoana lui Hristos, produce constant o atracție centripetă”<sup>112</sup>.

Pe măsură ce misiunea Sa pământească s-a apropiat de final, Iisus Hristos asociază propria Sa misiune cu cea a apostolilor, făcând din trimiterea Lui în lume o condiție a apostolatului tuturor creștinilor. Când îi trimite pe Apostoli la propovăduire, îi asigură: „Cel ce vă primește pe voi, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M’a trimis pe Mine” (Mt 10, 40). „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; și cel ce se leapădă de voi, de mine se leapădă; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M’a trimis pe Mine” (Lc 10, 16). Și „tot cel ce va primi în numele Meu pe unul dintre acești copii, pe Mine Mă primește; și cel ce Mă primește pe Mine, nu pe Mine Mă primește, ci pe Cel ce M-a trimis pe Mine” (Mc 9, 37).

Tema trimiterii apostolilor este deja anunțată, dar dimensiunile adevărate ale trimiterii și misiunii Apostolilor se revelează deplin numai după Înviere, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt, când misiunea lor devine o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții, o mărturie a vieții celei noi revelate în lume prin Hristos, în comuniunea Sa de viață și iubire cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Hristos Cel înviat le spune acum direct Apostolilor: „Așa cum Tatăl M’a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!” (In 20, 21-22). „Dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și’n toată Iudeea și în Samaria și pân’ la marginea pământului” (FA 1, 8).<sup>113</sup> După Învierea Sa, îi asigură din nou că „putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și’n toată Iudeea și’n Samaria și pân’la marginea pământului” (FA 1, 8).

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>113</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 71; Ioan Ică, *art. cit.*, p. 15.

Până nu demult, exista convingerea că identitatea apostolică a fost limitată la cei doisprezece Apostoli care au fost martorii oculari ai activității, Morții și Învierii lui Iisus Hristos. În mod firesc, aceștia dețin o poziție unică în viața Bisericii și misiunea lor este unică.<sup>114</sup> Ei sunt piatra de temelie a Noului Israel și vor fi judecătorii lui la a doua venire (Mt 19, 28). Alegerea celui de al 12-lea Apostol în locul lui Iuda a fost făcută cu scopul de a menține „puterea simbolică” a Noului Israel care tocmai s-a născut (FA 1, 15-26).<sup>115</sup> Dar în același timp, alegerea lui Matia demonstrează recunoașterea că și alții sunt martorii Jertfei și Învierii Mântuitorului prin nașterea de sus. Cei doisprezece Apostoli reprezintă cea mai importantă instituție creată de Iisus pentru permanentizarea misiunii Sale. Constituit la începutul activității Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcția unică ce i s-a încredințat în Biserică. Sfinții Apostoli devin, în acest fel, „împreună-lucrători” cu Dumnezeu la zidirea Bisericii pe temelia care este Iisus Hristos (1 Co 3, 9-11)<sup>116</sup>. Cu toate acestea, responsabilitatea apostolică nu este limitată doar la sfinții Apostoli.

Încă din Evanghelia de la Luca, găsim pomenit faptul că Iisus a ales alți șaptezeci de ucenici și i-a trimis înaintea Lui doi câte doi la misiune (Lc 10, 1). Scopul trimiterii în lume a ucenicilor a fost identic cu cel al trimiterii Apostolilor. Din punct de vedere formal, cele două trimiteri au aceleași caracteristici (Lc 10, 14 cf. Mt 10, 40). În consecință, lucrarea apostolică nu este limitată doar la grupul celor doisprezece<sup>117</sup>. Un argument în plus este acela că, pe lângă cei doisprezece Apostoli și cei șaptezeci de ucenici, Hristos înviaț l-a ales cu o chemare specială pe Sfântul Apostol Pavel. Chemarea Sfântului Apostol Pavel lărgeste cercul apostolic și înțelegerea naturii lucrării apostolice. Însuși Sfântul Pavel insistă asupra faptului că este robul lui Dumnezeu chemat să devină apostol al Evangheliei lui Dumnezeu (Rom 1, 1; cf. Ef 1, 1, 1 Tim 1, 1) și un apostol al neamurilor (Rom

---

<sup>114</sup> Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 241.

<sup>115</sup> Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op. cit.*, p. 5.

<sup>116</sup> Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a II-a, București 1994, p. 35.

<sup>117</sup> Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op. cit.*, p. 6; Constantine Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, p. 89.

11, 13 ș.u.). Maniera în care Sfântul Pavel este convins de calitatea sa de apostol revelează faptul că lucrarea misionară poate fi încredințată și altora. În Noul Testament, numele de *apostol* este, de altfel, atribuit și altor persoane, mai puțin proeminente, precum și unor însoțitori itineranți ai sfinților Apostoli: Barnaba (FA 9, 27; 13, 1-2; 14, 14), Sostene, Sila, Epafrodit (Filip 2, 25), Timotei (1 Cor 4, 14; 2 Cor 16, 1), Tit (2 Cor 8, 6).<sup>118</sup> Evanghelistul Luca nu ezită să dea titlul de *apostoli* însoțitorilor lui Pavel și chiar cel de „evangelist”, în cazul lui Filip (FA 21, 8). În general vorbind, activitatea apostolică este lucrarea fiecărui ucenic care este „sarea pământului” și „lumina lumii” (Mt 5, 13-14).

Firește că Tradiția apostolică se bazează pe mărturia sfinților Apostoli, însă scopul lucrării apostolice nu a murit odată cu generația celor doisprezece. Trimiterea finală adresată de Hristos celor unsprezece (Iuda excludându-se singur din grupul celor doisprezece) nu i-a privit în mod exclusiv pe aceștia. În același fel, învățătura Mântuitorului Iisus Hristos vestită de El însuși unor grupuri de oameni mai mari sau mai mici care-l urmau, nu i-a privit în mod particular numai pe aceștia, ci este învățătura întregii Bisericii adresată tuturor membrilor ei.

„Să luăm în considerare ce absurd ar fi să interpretăm într-un mod exclusivist cuvintele mântuitorului de la Cina cea de Taină, când El a spus: *Aceasta să faceți întru pomenirea Mea* (Lc 22, 19). Ar fi posibil să considerăm conținutul acestei propoziții adresat exclusiv grupului celor doisprezece? În acest caz nu ar mai exista Biserica. De asemenea, trimiterea finală adresată celor unsprezece este determinantă nu doar pentru aceștia, ci pentru toți cei care cred în cuvântul Evangheliei, pentru întreg trupul Bisericii care ia ființă din sămânța cuvintelor și lucrărilor primilor apostoli. Un lucru putem spune, apostolicitatea este un element de bază pentru nașterea ființială a Bisericii.”<sup>119</sup>

Argumentarea arhiepiscopului A. Yannoulatos afirmă vocația misionară a poporului lui Dumnezeu și faptul că trimiterea Fiului în lume este condiția responsabilității apostolice a tuturor creștinilor.

---

<sup>118</sup> Boris Borinskoy, *Taina Bisericii*, p. 243; Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21<sup>st</sup> Century”, în *op. cit.*, p. 7.

<sup>119</sup> Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21<sup>st</sup> Century”, în *op. cit.*, p. 7.

În lucrările unui alt misiolog ortodox contemporan, părintele profesor Valer Bel, găsim dezvoltată și o nouă condiție a responsabilității apostolice, și anume aceea a identității firii umane a lui Hristos, Trimisul Tatălui, cu aceea a celor la care a fost trimis, oamenii:

„Fiul a venit în lume, prin întrupare (*In* 1, 14) întru ale Sale (*In* 1, 11) ... Ca Unul din Treime, Dumnezeu adevărat și om adevărat ... În Persoana lui Iisus Hristos este prezentă Împărăția lui Dumnezeu prin unirea și comuniunea maximă a lui Dumnezeu cu omul în El.”<sup>120</sup>

Prin actul trimiterii Fiului în lume se marchează evenimentul inaugurării Împărăției lui Dumnezeu. Iisus Hristos, fiind Învățătorul și Proorocul prin însăși Persoana Sa, descoperă oamenilor adevărul absolut despre Dumnezeu, om, creație, despre mântuirea și desăvârșirea omului în comuniune cu Dumnezeu, confirmând toate acestea în întreaga Sa existență. Asumând prin întrupare modul de comunicare uman, El Îl descoperă pe Dumnezeu, întrucât Se comunică pe Sine însuși în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor.<sup>121</sup>

„Dumnezeu e disponibil în Hristos oricărui om în virtualitatea acestei maxime apropiere, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu.”<sup>122</sup>

Într-un discurs care are la bază antropologia hristologică, teologul român arată că, în învățătura pe care o dă, Iisus Hristos Se interpretează pe Sine ca țintă finală și desăvârșită pentru om.

„Creat după chipul lui Dumnezeu (*Fc* 1, 27), omul este chemat la asemănarea cu El, iar această asemănare s-a realizat desăvârșit în omul Iisus Hristos cel înviat. De aceea s-a putut spune că de la creație oamenii sunt raportați la acel viitor care s-a arătat în învierea lui Hristos ca viitor al omului.”<sup>123</sup>

Iisus Hristos nu vrea numai confirmarea a ceea ce este omul, *status quo*-lui, ci ridicarea lui la împlinirea și desăvârșirea în comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu și cu semenii. Aceasta înseamnă că misiunea creștină

---

<sup>120</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 52.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>122</sup> D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, p. 118.

<sup>123</sup> Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 96.

produce în viața omului schimbare, transformare, orientare spre viața care vine de la Dumnezeu.<sup>124</sup> Pe aceasta omul trebuie să o caute și să o vestească lumii ca fiind bunul cel mai de preț, pentru că, după cuvintele Evangheliei, „cel ce-și va pierde viața pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va cântui” (Mc 8, 35; Lc 17, 33).

„Iisus a cerut oamenilor o decizie radicală pentru Dumnezeu în prezent, iar această decizie devine concretă în decizia pentru Iisus Hristos și lucrarea Lui. *Tu vino după Mine și lasă-i pe cei morți să-și îngroape morții* (Mt 8, 22).”<sup>125</sup>

Caracterul decisiv al prezentului lui Hristos este lămurit de Iisus prin activitatea Sa. Când Ioan Botezătorul a trimis la Iisus pe doi dintre ucenicii săi ca să-L întrebe dacă El este Cel promis sau trebuie să aștepte pe altul, Iisus nu a indicat în răspunsul Său titlurile ce I se dădeau, ci lucrarea Sa: „Orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește” (Lc 7, 22) a fost răspunsul Lui. Cu această indicație, El S-a raportat la pasajele veterotestamentare care se refereau la timpul mântuirii (Is 35, 5 ș.u.). Timpul cel vechi a trecut și timpul mântuirii începuse. Cu altă ocazie, Iisus a fost și mai limpede: „Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi!” (Lc 11, 20). Astfel, cu Iisus a început Împărăția lui Dumnezeu. Ceea ce a fost așteptat de secole și a fost proiectat în viitor s-a petrecut acum. Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul nostru. Pe unul dintre cei doi tâlhari de pe cruce, care s-a întors spre El cu pocăință și încredere deplină, Iisus nu l-a mângâiat cu promisiuni care se vor împlini cândva în viitor, ci l-a asigurat că va fi cu El *astăzi* în rai (Lc 23, 43).<sup>126</sup>

Decizia de a-ți închina viața lui Hristos este concomitentă cu asumarea responsabilității apostolice, iar calitatea aceasta presupune *martyria* sau mărturisirea lui Hristos lumii. „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt 10, 32). Lumea este locul și destinatarul misiunii Fiului și a trimișilor Săi (In 3, 17; 17, 18). În rugăciunea arhierască, Mântuitorul Iisus Hristos se referă la „cei pe care Mi i-ai dat din lume” (In 17, 6), la ucenicii prezenți și viitori: „Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci și pentru cei ce prin cuvântul lor vor

<sup>124</sup> Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 53.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 55.

crede în Mine” (*In* 17, 20). Trimiterea este încadrată, pe de o parte, prin rugăciunea ca Dumnezeu să sfințească pe cei trimiși (*In* 17, 17), pe de altă parte, prin menționarea Jertfei Fiului Care Se sfințește prin moartea Sa pentru ca cei trimiși să fie sfințiți (*In* 17, 19). Trimișii Săi, care, ca și El, reprezintă pe Tatăl, trebuie să fie sfinți, după cum Tatăl sfânt este (*In* 17, 19; cf. *Lv* 19, 2). Sfințenia, pentru că este cea a lui Dumnezeu, arată alteritatea radicală care Îl distinge de lume, dar care distinge, de asemenea, și prezența Sa în lume, maxima Lui apropiere de noi și iubirea Lui (*In* 17, 23, 26). La fel și ucenicii, ei nu sunt din lume, după cum nici Fiul nu este din lume (*In* 17, 14), dar ei sunt trimiși în lume ca să mărturisească lucrarea și iubirea lui Dumnezeu (*In* 17, 23). Astfel, prin misiunea lor, prin faptele și cuvintele lor și prin însăși existența lor în lume, trimișii Fiului reprezintă pe Fiul și reprezentând pe Fiul reprezintă pe Tatăl în prezența și lucrarea Lui în lume. Biserica îi cuprinde pe cei care cred și mărturisesc pe Fiul pe Care Tatăl L-a trimis. Prin această credință și mărturisire, ei sunt reînnoiți prin Fiul în vederea participării la dinamica infinită a iubirii Tatălui și a comuniunii Fiului (*In* 17, 25-26)<sup>127</sup>.

Prin urmare, Apostolii, ucenicii și toți creștinii sunt *apostoli* trimiși să vestească la „toate neamurile” (*Mt* 28, 18) și la „toată făptura” (*Mc* 16, 15) participarea la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, așa cum s-a revelat aceasta în întreaga iconomie mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt, de la Întrupare până la Cincizecime.

#### 4.2.3. Trimiterea Bisericii, perpetuare a trimiterii lui Hristos

Pentru teologia ortodoxă, principalul temei al misiunii este dimensiunea cosmică a evenimentului mântuirii.<sup>128</sup> Întreg universul (*oikoumene*) este răscumpărat prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, prin care toate lucrurile au luat ființă (*In* 1, 10). De aceea, Vestea Bună nu este privită ca o „surpriză”, ci ca împlinirea unei așteptări a omenirii de a fi mântuită din starea de robie a păcatului. Nu numai universul fizic, ci și oamenii așteaptă

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>128</sup> Vezi Anastasios Yannoulatos, „Purpose and Motive of Mission from an Orthodox Point of View”, în *IRM*, 54/1965, pp. 298-307. Teologul ortodox vorbește despre două motive sau scopuri ale misiunii creștine: scopul final, la care se ajunge atingând scopul imediat, și se referă la desăvârșirea finală a întregului cosmos în Hristos.

să fie adoptați ca fii ai lui Dumnezeu (Rom 8, 19-23). Întreaga creație este pe cale să devină *ekklesia*, Biserica, trupul lui Hristos.<sup>129</sup>

Documentul misionar pan-ortodox *Go Forth in Peace*, în care se regăsește doctrina *missio Dei* expusă în contextul ecleziologiei ortodoxe, face următoarele afirmații, referitor la trimiterea Bisericii ca perpetuare a trimiterii lui Hristos:

„Vestirea Împărăției lui Dumnezeu stă în centrul vocației Bisericii în lume. Misiunea ține de însăși natura Bisericii, în orice condiții ar trăi ea: iar fără misiune nu poate exista Biserică, fiindcă Biserica duce mai departe lucrarea de mântuire a lumii descoperită și înfăptuită de Iisus Hristos, Mântuitorul nostru. Numai prin revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime a devenit posibilă misiunea Bisericii, iar Apostolii au fost înzestrați cu puterea Duhului ca să vestească Evanghelia lui Hristos Cel care a murit și a înviat pentru mântuirea noastră. Venirea Duhului în Biserică nu este un eveniment istoric izolat din trecut, ci un dar permanent care dă viață Bisericii, asigurându-i existența în istoria omenirii, făcând posibilă mărturia ei despre Împărăția lui Dumnezeu în faza incipientă. Duhul Sfânt este puterea dumnezeiască prin care Biserica este capabilă să asculte porunca Domnului înviat: *Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura* (Mc 16, 15; cf. Lc 24, 47 și FA 1, 8). Această revărsare permanentă de Cincizecime a Duhului asupra Bisericii, este o realitate în cultul Bisericii, în rugăciunea ei publică, în slujirea duminicală a Euharistiei, dar ea depășește limitele cultului eclesial și constituie dinamismul launtric ce dă substanță tuturor expresiilor și lucrărilor din viața Bisericii.”<sup>130</sup>

Prin întemeierea Bisericii ca „sacrament” al Împărăției lui Dumnezeu prin pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii se împlinește făgăduința lui Hristos, se finalizează lucrarea Lui mântuitoare și omul este cu adevărat mântuit.<sup>131</sup> Mântuirea generală sau universală, realizată în Persoana divino-umană a Fiului întrupat, este un dar al lui Dumnezeu pentru întreaga făptură. Pogorârea Duhului Sfânt este actul prin care lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos se extinde din umanitatea Sa personală în celelalte ființe

<sup>129</sup> Ion Bria, „Introduction”, în *Martyria/ Mission*, p. 7.

<sup>130</sup> *Go Forth in Peace*, pp. 11-12.

<sup>131</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 101; N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ortikirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt im orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968, p. 4.



umane<sup>132</sup>. Chenoza Fiului se prelungește în istorie în „chenoza” Duhului Sfânt, întrucât El se coboară la nivelul fiecăruia dintre noi, Se face cosubiect cu subiectul omului credincios, fără a-l anula, pentru a ne ridica și aduna în Hristos, în comuniunea de viață și de iubire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Prin aceasta se sădește în oameni sfințirea și începutul învierii aflate în trupul personal al lui Iisus Hristos. De aceea, evenimentul pogorării Duhului Sfânt este actul mântuitor prin care se întemeiază Biserica în chip văzut, ca realitate istorică concretă, ca anticipare a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu.<sup>133</sup>

În felul acesta se realizează, prin trimiterea și lucrarea Lui Hristos și a Duhului Sfânt, taina comuniunii harice a credincioșilor cu Dumnezeu cel în Treime sau participarea oamenilor la viața de comuniune a Sfintei Treimi, pe care o avem ca arvună aici și acum, în Biserică – trupul lui Hristos (1 Cor 12, 27; Efes 1, 22; Col 1, 18) și în mod deplin, în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea eclezială a credincioșilor în Hristos prin Duhul Sfânt descoperă taina comuniunii Sfintei Treimi, ca temelie, exemplu și ultim țel al misiunii Bisericii<sup>134</sup>.

În aceste condiții în care doar cei încorporați în trupul mistic al lui Hristos se împărtășesc de bucuria Împărăției lui Dumnezeu, s-ar pune firesc întrebarea: care este relația dintre misiunea Bisericii și cei din afara ei și cum se explică lucrarea lui Dumnezeu dincolo de limitele formale ale Bisericii? Părintele Ion Bria răspunde spunând că există o nevoie stringentă ca Biserica să-și extindă lucrarea sa asupra celor care se află în afara limitelor ei văzute (In 4, FA 17) și că:

„aceasta nu este doar o chestiune de identificare a celor care sunt sensibili la mesajul evanghelic, ci de a conștientiza faptul că rațiunea umană este mereu gata să răspundă *glasului mirelui* (In 3, 29) și de a-și însuși puterea Cuvântului lui Dumnezeu (Mt 8, 8)”.<sup>135</sup>

În sensul ortodox al noțiunii, misiunea depinde în totalitate de înțelegerea naturii Bisericii. După învățătura ortodoxă, *ființa Bisericii* este viața binecuvântată în Duhul Sfânt, viața dumnezeiască ce se descoperă fapturii prin

---

<sup>132</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 129.

<sup>133</sup> Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 103.

<sup>134</sup> Idem, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 89.

<sup>135</sup> Ion Bria, „Introduction”, în *Martyrial Mission*, p. 7.

puterea Întrupării și a Cincizecimii. Înțeleasă ca viață în Hristos și în Duhul Sfânt, Biserica este, deopotrivă, și viața tainică în Sfânta Treime. Viața Bisericii, la care luăm parte în mod tainic nu poate fi cuprinsă într-o definiție, ci numai descrisă. Serghei Bulgakov notează, în acest sens: „Nu poate să existe o *definiție* satisfăcătoare și completă a Bisericii. *Vino și vezi*: aceasta înseamnă că nu se poate concepe Biserica decât prin experiență, prin har, participând la viața ei”<sup>136</sup>.

Noul Testament descrie taina Bisericii cu ajutorul diferitelor imagini, analogii și simboluri luate din formele cele mai înalte ale comunității și comuniunii omenești, fiecare dintre acestea având o semnificație deosebită pentru înțelegerea tainei Bisericii. Biserica este prezentată ca familia lui Dumnezeu, casă sau cort al lui Dumnezeu, deoarece prin acestea se exprimă comuniunea strânsă a oamenilor cu Dumnezeu realizată în Biserică. Imaginea templului arată că Biserica, familia lui Dumnezeu, este o comunitate de cult în care oamenii adoră pe Dumnezeu<sup>137</sup>.

Tradiția eclezialogică răsăriteană preferă pentru descrierea tainei Bisericii termenii simbolici întrebuințați de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan în Apocalipsă, pentru a sublinia faptul că Biserica este manifestarea „noii creaturi”, o realitate nouă care nu poate fi descrisă cu imaginile sau analogiile din această lume: „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei... Iată cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei” (*Apoc* 21,2-3). Aceasta nu înseamnă că Tradiția răsăriteană a neglijat aspectul istoric, omenesc al Bisericii<sup>138</sup>. În aceeași Apocalipsă se spune: „Iar zidurile cetății aveau douăsprezece pietre de temelie, în ele douăsprezece nume ale celor

---

<sup>136</sup> Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 9.

<sup>137</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 94; Idem, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*, pp. 8-10.

<sup>138</sup> Aspectul văzut al Bisericii în Tradiție răsăriteană este evidențiat în întreaga literatură canonică: vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 158: „culegerile de canoane atât de felurite, opera minunată a tâlcuitorilor bizantini ca Aristen, Balsamon, Zonara, literatura canonică modernă. Canoanele care reglementează viața Bisericii în „aspectul său pământesc” sunt de nedespărțit de dogmele creștine. La drept vorbind, ele nu sunt niște statute juridice, ci aplicări ale dogmelor Bisericii, ale tradiției sale revelate, în toate domeniile vieții practice ale societății creștine”.

doisprezece apostoli ai Mielului” (*Apoc* 21,14). Deoarece Biserica este desemnată ca fiind familia fiilor Lui Dumnezeu, poporul lui Dumnezeu sau mireasa lui Hristos, înseamnă că ea nu este ceva care plutește deasupra oamenilor și a omenirii, ci este tocmai comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă<sup>139</sup>.

Misiunea creștină se realizează doar în Biserică și pentru Biserică, precum și lucrarea lui Dumnezeu se manifestă tot în Biserică. Această concepție nu înseamnă confiscarea misiunii mântuitoare a lui Dumnezeu de către Biserică, deoarece Biserica nu limitează manifestarea libertății creatoare a lui Dumnezeu în cadre fixe. De fapt, nu se poate vorbi în ecleziologia ortodoxă despre „cadre fixe” sau limite. Limitele Bisericii<sup>140</sup> sunt de ordin canonic și sunt „trasate” de membrii ei, în măsura în care aceștia devin prin Botez mădulare ale trupului tainic al lui Hristos. De altfel, dacă e să folosim această terminologie, „cadrul” firesc de manifestare

---

<sup>139</sup> Toate aceste imagini diferite vor să arate aceeași înțelegere a constituției Bisericii ca tot organic: G. Florovsky, „Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View”, vol. I, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989, în limba română George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, pp. 41-42: „Imaginea miresei și a nunții mistice cu Hristos (*Ef* 5, 23) exprimă această unire intimă. Chiar și chipul Casei construite pe multe pietre, piatra din capul unghiului fiind Hristos (*Ef* 2, 20; cf. *1 Ptr.* 2, 6), tinde înspre același scop: mulți devin una și turnul apare ca fiind construit pe piatră (cf. Herman, *Păstorul*, Vis. III, II, 6, 8). Din nou, «poporul Domnului» trebuie să fie privit ca și un tot organic. Nu există nici un motiv să fim tulburați din cauza varietății vocabularului folosit. Principala idee și argumentație este evidentă și aceeași în toate cazurile.”

<sup>140</sup> Vezi Georges Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, pp. 400-401, 407. Problema Limitelor Bisericii este lămurită de teologul rus în contextul discuțiilor despre lucrarea harului lui Dumnezeu la eterodocși și despre validitatea tainelor acestora: „Ca organism mistic, ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate fi descrisă în mod adecvat numai în termeni sau categorii canonice. Este cu neputință să afirmi sau să distingi adevăratele limite ale Bisericii numai prin semne sau indicii canonice. Foarte adesea, frontiera canonică determină și frontiera harismatică, și ceea ce este legat pe pământ este legat printr-o legătură indisolubilă și în ceruri. Însă nu întotdeauna. Și încă mai frecvent, nu imediat. În ființa sa sacramentală, tainică, Biserica depășește toate normele canonice [...] Tainele schismaticilor sunt valide; adică, ele cu adevărat sunt taine, însă nu sunt eficace din pricina schismei sau dezbinării. Căci în secte sau la schismatici dragostea se ofilește, iar fără dragoste, mântuirea este cu neputință. Există două laturi ale mântuirii: lucrarea obiectivă a harului lui Dumnezeu, și strădania sau credincioșia subiectivă a omului. Duhul sfânt și sfințitor respiră încă în secte, dar în îndărătnicia și neputința schismei nu se împlinește vindecarea”.

a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu este Biserica. Aceasta pentru că Biserica nu este o instituție, în accepțiunea profană a înțelesului<sup>141</sup>, și nici o societate misionară. Biserica este o taină<sup>142</sup>, un eveniment, taina mântuirii noastre sau evenimentul integrării noastre în Împărăția lui Dumnezeu. Evenimentul pogorării Împărăției lui Dumnezeu sau al „cerului pe pământ”<sup>143</sup> este unul cu caracter universal. Îi cuprinde *pe toți și pe toate* pentru a reface unitatea cea dintâi a zidirii<sup>144</sup> pentru că este: „răspândită în univers până la marginile pământului”.<sup>145</sup> Vorbind despre aceeași universalitate sau catolicitate a Bisericii, părintele Georges Florovsky spune:

„Biserica nu este catolică numai ca ansamblu al comunităților locale; ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele sale, în toate momentele vieții sale. [...] de asemenea, catolicitatea este un dat inițial și o problemă de rezolvat și sunt două aspecte de reținut. Unul este obiectiv, altul subiectiv. Unul este divin, altul omenesc.”<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Vezi D. Stăniloae, „Sinteza eclesiologică” în *op. cit.*, p. 277, unde teologul român dă lămuriri asupra înțelegerii Bisericii ca instituție: „Unii teologi ruși păcătuiesc prin deprecierea acestui aspect al Bisericii [...] Temeiul instituțional al Bisericii e Hristos, care depășește pe oameni dar îi și îmbrățișează, care rămâne același nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale și a roadelor ei, prin taine, tuturor celor ce vreau să le primească. Biserica nu este o instituție în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos și supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituție ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituție plină de Hristos cel iubitor, care îi privește pe toți și-i ascultă pe toți, dar în același timp de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă și în poruncile ce le cere împlinite de la oameni ca mijloc de desăvârșire al lor. Biserica e instituție cum e familia instituție; Hristos e temeiul ei instituțional, fără a înceta să fie persoană, cum e tatăl temeiul sau păstrătorul caracterului instituțional al familiei pe care îl impune tuturor.

<sup>142</sup> S. Bulgakov, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>143</sup> Alexander Schmemmann, „The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition”, în Daniel B. Clendenen (ed.), *Eastern Orthodox Theology. A Contemporary Reader*, Baker Books, 1995, p. 197; *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, 1979, p. 287, trad. românească din limba engleză realizată de Maria Vințeler, *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 302.

<sup>144</sup> Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 157.

<sup>145</sup> Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 18-23.

<sup>146</sup> Georgios Florovsky, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise”, în *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 27. A se vedea cercetarea bine argumentată asupra eclesiologiei părintelui G. Florovsky la: Ciprian Iulian Toroczkai,

Având în vedere aspectul obiectiv, putem afirma că Biserica îi cuprinde pe toți și pe toate, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, sau ceea ce Conferința de la Willingen numește *missio Dei*, se manifestă în Biserică. Între misiunea lui Dumnezeu și misiunea Bisericii nu se poate face separație, deși există o distincție formală. Dumnezeu întrupat nu mai este prezent în lume ca Persoană istorică, însă este prezent sacramental în Biserică până la sfârșitul veacurilor.

Dacă e să ne întoarcem la problematica abordată anterior, trebuie menționat faptul că lucrarea lui Dumnezeu dincolo de limitele văzute ale Bisericii este strălucirea harului Duhului Sfânt care, asemenea razelor de soare, răsare din Biserica Ortodoxă Apostolică și luminează tot cosmosul. Cei din afara spațiului formal al Bisericii sunt luminați de aceeași putere sfințitoare de care se împărtășesc membrii Bisericii, însă la o altă intensitate. Nu este același lucru să te afli în izvorul harului sau la o mai mare sau mai mică depărtare de el.<sup>147</sup>

Pentru a arăta, în continuare, legătura intrinsecă dintre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu și Biserică, abordând problema dintr-o altă perspectivă, aducem ca argument poziția părintelui Dumitru Stăniloae, după care Biserica își are temeiul ei etern în Dumnezeu în două sensuri: a) întrucât Treimea este comuniune perfectă de Persoane și b) întrucât Fiul este locașul în care se află rădăcinile tuturor fapturilor și în care sunt chemate să se adune toate:

„Am putea spune că în primul înțeles al Bisericii, în cel de comunitate, temeiul ei etern e dat de viața internă de perfectă comuniune a Dumnezeirii și ca atare e constituit de toate Persoanele divine. În al doilea înțeles, în cel de locaș, temeiul ei e dat în viața divină întoarsă spre fapte ca locaș în care să se adune faptele, și rolul acesta îl are în special Fiul care face și în opera creației și a mântuirii legătura între Dumnezeu și lume”.<sup>148</sup>

---

*Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008.

<sup>147</sup> Vezi D. Stăniloae, „Numărul tainelor, raporturile dintre ele și problema tainelor din afara Bisericii”, în *Ortodoxia*, 2/1956, pp. 209-213, Isidor Todoran, „Principiul iconomic din punct de vedere dogmatic”, în *ST*, 3-4/1955, pp. 139-149, republicat în *Scrieri alese. Volum omagial*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 427-439; Patrick Barnes, *The non-orthodox, The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church*, Web Edition, <http://orthodoxinfo.com/inquirers/status.aspx>; G. Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, pp. 401-408.

<sup>148</sup> D. Stăniloae, „Sinteza ecleziologică”, în *op. cit.*, pp. 272-273.

Astfel, fundamentul etern al Bisericii, continuă părintele D. Stăniloae, se reflectă din Dumnezeu în natura umană, încât putem vorbi și de un temei natural-omenesc al Bisericii.<sup>149</sup> Sfinții Părinți susțin că a existat o Biserică primordială în paradis. După Mitropolitul Filaret al Moscovei, mare teolog al secolului al XIX-lea,

„creația este deja o pregătire a Bisericii, care își va avea începutul cu primii oameni, în raiul pământesc. Cărțile Revelației sunt pentru el o istorie sfântă a lumii, începând prin crearea cerului și a pământului, sfârșind prin cerul nou și pământul nou al Apocalipsei. Istoria lumii este o istorie a Bisericii care este temelia mistică a lumii. Teologia ortodoxă a ultimelor veacuri este în esență eclesiologică. Dogma despre Biserică este motivul ascuns ce determină gândirea și viața religioasă a Ortodoxiei. Ansamblul tradiției creștine, fără a fi modificat sau modernizat, se prezintă astăzi sub această nouă înfățișare a eclesiologiei, căci tradiția nu este un depozit neschimbător și inert, ci viața însăși a Duhului Adevărului care învață Biserica. Nu-i de mirare deci ca astăzi cosmologia să primească o notă eclesiologică, care să nu se opună deloc, ci, dimpotrivă, să ofere o nouă valoare cosmologiei hristologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul.”<sup>150</sup>

Judecând astfel lucrurile, Dumnezeu săvârșește lucrarea Lui numai în Biserică și din Biserică în afară, pentru necreștini și aceasta întrucât cosmosul în întregul lui este icoana Bisericii lui Hristos<sup>151</sup>. În consecință, nu putem vorbi de *missio Dei* în afara Bisericii.

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>150</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 98.

<sup>151</sup> Despre dimensiunea eclesiologică a universului și chemarea acestuia să devină Biserica lui Hristos și Împărăție a lui Dumnezeu a se vedea Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 99-100: „Dacă ideea de Biserică – mediu în care se săvârșește unirea cu Dumnezeu – este deja cuprinsă în cea de cosmos, aceasta nu înseamnă că cosmosul este Biserica. Nu poate fi pus pe seama începuturilor ceea ce aparține vocației, desăvârșirii, scopului ultim. Lumea a fost făcută din nimic numai prin voința lui Dumnezeu: aceasta este originea ei. Lumea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieții dumnezeiești: aceasta este vocația sa. Ea este chemată să săvârșească în libertate această unire, în acordul liber al voinței create cu voința lui Dumnezeu: aceasta este taina Bisericii nedespărțite de creație. Dincolo de toate suferințele care au urmat căderii omenirii în păcat și distrugerii primei Biserici, Biserica paradiziacă, făptura, va păstra ideea chemării sale și, în același timp, ideea de Biserică ce se va înfăptui, în sfârșit pe deplin, după Golgota, după Cincizecime, ca Biserică propriu-zisă, Biserica lui Hristos, cu neputință de distrus. De aici înainte universul creat și mărginit va purta un trup nou având o plinătate necreată și nemărginită pe care lumea nu o poate cuprinde. Acest trup

O altă perspectivă asupra misiunii, în cadrele învățaturii ortodoxe despre Biserică, ne oferă părintele Alexander Schmemmann. Având în centrul discursului său ecleziologia euharistică, teologul rus din diaspora notează că Biserica este o realitate creată și dăruită de Dumnezeu ca realitate eshatologică, pentru că rolul ei în lume este acela de a manifesta și actualiza – prin structura sa ierarhică, sacramentală, liturgică – realitatea ultimă a mântuirii și răscumpărării, *eshatonul*. De aceea, Euharistia face Biserica să fie „ceea ce este”, trupul lui Hristos, *parousia* divină. Prin Euharistie, Biserica realizează *trecerea* din această lume în lumea ce va să vină, în *eshaton*.<sup>152</sup>

„Prin Euharistie, Biserica [...] participă la înălțarea Domnului și la ospățul Său mesianic, gustă din pacea și bucuria Împărăției: «...toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta ce va să fie...» (rugăciune euharistică în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur). Astfel, întreaga viață a Bisericii își are obârșia în Euharistie, este fructificarea acestei plinătăți euharistice în timpul acestei lumi care trece. Aceasta e, într-adevăr misiunea Bisericii.”<sup>153</sup>

În ziua Rusaliilor, când plinătatea Bisericii s-a realizat o dată pentru toți, *timpul Bisericii* a trecut spre ultimul segment al istoriei mântuirii: *misiunea* ca proclamare și comunicare a *eshatonului*, care este ființa Bisericii. Nimic nu realizează mai bine relația dintre plinătatea Bisericii și misiunea ei decât Euharistia.

„Euharistia începe ca un urcuș spre tronul lui Dumnezeu: *Toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm*, spune imnul și să ne pregătim pentru a urca noi înșine în cer împreună cu Hristos și să-i oferim – Euharistia Sa. [...] Euharistia este oferită *pentru toți în folosul tuturor* – este îndeplinirea de

---

nou este Biserica; plinătatea pe care o conține este harul, abundența energiilor dumnezeiești prin care și pentru care a fost creată lumea. În afară de Biserică, ele activează ca niște cauze determinante din afară, ca niște voințe dumnezeiești, creatoare și păstrătoare ale ființei. Numai în Biserică, în unitatea trupului lui Hristos ele sunt oferite, date oamenilor prin Sf. Duh; în Biserică apar energiile ca har în care ființele create sunt chemate să se unească cu Dumnezeu. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcut, după sfârșitul veacurilor, în veșnică împărăție a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea își găsește împlinirea în Biserică, unde făptura dobândește un temei de neclintit împlinindu-și vocația.”

<sup>152</sup> Alexander Schmemmann, „The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition”, în *op. cit.*, pp. 197-198; cf. *Biserică, lume, misiune*, pp. 302-303.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 198; cf. *Ibidem*, p. 303.

către Biserică a atributului, rolului său preoțesc: împăcarea întregii creații cu Dumnezeu, jertfirea întregii lumi pentru Dumnezeu, intermedierea dintre lume și Dumnezeu. Toate acestea în Hristos, Dumnezeu-om, unicul preot al noi creații, *cel ce se oferă și care se dăruiește*. Dar aceasta se realizează printr-o totală detașare a Bisericii față de lume (*Ușile, ușile strigă diaconul atunci când începe rugăciunea euharistică*), prin urcușul ei spre cer și intrarea în noul *eon*. Iar apoi, chiar în momentul atingerii și consumării acelei stări de plenitudine la masa Domnului și Împărăția Sa, când *am văzut lumina cea adevărată și ne-am împărtășit de duhul cel ceresc*, chiar atunci începe – *întoarcerea în lume*. Cu *pace să ieșim* spune preotul când iese din altar și-și conduce comunitatea afară din Biserică – ultimul îndemn. Euharistia este întotdeauna *sfârșitul*, taina *parusiei*, însă e întotdeauna și *începutul*, *punctul de plecare*: acum începe misiunea. *Am văzut lumina cea adevărată, m-am bucurat de viața veșnică* dar această viață, această lumină ne este dată pentru a ne *transforma* pe noi înșine în martorii lui Hristos în această lume.”<sup>154</sup>

În contextul ecleziologiei euharistice, condiția apostolică a tuturor creștinilor reclamă cu necesitate împărtășirea cu sfintele Taine. Fără ascensiunea în Împărăția lui Dumnezeu prin sfânta Euharistie, n-avem ce mărturisi lumii, nefiind „martorii acestor lucruri” (Lc 24, 48). Astfel, apostolatul tuturor creștinilor nu este doar continuarea unei trimiteri exterioare, ci o mărturisire a propriei vieți creștine, „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” și trăită în Biserică.

Având în vedere toate aceste considerente, din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, ecleziologia este cea care determină misiologia<sup>155</sup>. Când cineva spune că misiunea este o funcție a Bisericii, teologii ortodocși devin suspicioși, deoarece sunt împotriva unor interpretări instrumentaliste ale

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 200; cf. *Ibidem*, p. 307.

<sup>155</sup> Vezi și Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 6; Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1989, pp. 81-83; Ion Bria, *Go Forth in Peace*, pp. 12-14; James J. Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, pp. 103-127; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 133; Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, 1979, p. 209; *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 299; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 13; Mihai Hincinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 11.



Bisericii. Misiunea nu este o activitate profesională, ci un act eclezial. Biserica este condiția misiunii creștine, numai ea poate face misiune adevărată. Mai mult, Biserica este nu numai condiția și instrumentul misiunii, ci reprezintă și scopul imediat și realizarea acesteia, fiind parte integrantă din mesajul Evangheliei.

Prima afirmație a ecleziologiei ortodoxe este că, la Cincizecime, o nouă realitate divino-umană ἐκκλησία, trupul lui Hristos, stă, prin puterea Sfântului Duh, ca o icoană a Împărăției în istorie. Potrivit acestei viziuni ontologice a Bisericii, este imposibil să separăm *natura* și *istoria* de Biserică sau să vorbim despre viață creștină în afară de comuniunea vizibilă cu Trupul lui Hristos. Biserica nu este o societate „religioasă” de convertiți, asocierea voluntară a unor indivizi (așa-numita ecleziologie congregaționistă)<sup>156</sup>, un „corpus Christianum” stabilit, ea nu a fost construită din întâmplare sau ca accident istoric; este realitatea *oikonomiei* lui Dumnezeu de a aduna în Hristos toate lucrurile (Efes 1, 10)<sup>157</sup>. Este taina vieții noastre în Hristos, manifestarea vizibilă *hic et nunc* a prezenței lui Hristos în viața noastră<sup>158</sup>, ceea ce este parte din mesajul evanghelic. Prin urmare, misiunea nu proclamă adevăruri etice sau principii, ci îi cheamă pe oameni să devină membri ai comunității creștine într-o formă vizibilă, concretă. „A zidi trupul” este o vocație apostolică. „Poporul lui Dumnezeu” este parte a Veștii Bune.<sup>159</sup>

„Afirmația că Biserica este misionară nu reprezintă o chestiune secundară. Ea nu este întâi Biserică și apoi misionară. Din ziua Cincizecimii, mărturia credinței face parte chiar din esența vieții creștine. Misiunea este o dimensiune esențială a ființei și vieții Bisericii.”<sup>160</sup>

Misiunea Apostolilor și a Bisericii apostolice este legată ființial de trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume de către Tatăl și este condiția vocației apostolice a tuturor creștinilor. Harul Duhului Sfânt a lucrat în sufletele celor prezenți la evenimentul Cincizecimii. În urma predicii apostolice, ei

---

<sup>156</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, p. 130.

<sup>157</sup> Alexander Schmemmann, „The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition”, în *op. cit.*, p. 200; cf. *Biserică, lume, misiune*, p. 306.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 198; cf. *Ibidem*, p. 304.

<sup>159</sup> Ion Bria, „Introduction”, în *Martira/ Mission*, p. 8.

<sup>160</sup> Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 133.

„au fost pătrunși la inimă”(FA 2, 37). Toți știau acum că Iisus a înviat, S-a înălțat de-a dreapta Tatălui și L-a trimis pe Duhul Sfânt. Singura lor întrebare era: „ce să facem?” (FA 2, 37), nefiind, în realitate, o întrebare, ci o atitudine personală existențială. La îndemnul Apostolilor, s-au botezat și au primit harul mântuitor al Duhului Sfânt, împărtășindu-se de lucrarea mântuitoare a lui Hristos și devenind membri ai Bisericii<sup>161</sup>. „Și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni”(FA 2, 42). Acesta este momentul în care fiecare credincios, devenind membru al Bisericii, își asumă și condiția apostolică. Intrarea în Biserica lui Hristos este actul deciderii imediate pentru Hristos și concomitent, asumarea vocației apostolice.

Scopul trimeriei și al misiunii lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt în lume, care se perpetuează în misiunea Apostolilor<sup>162</sup> și a Bisericii (clerici și laici) este descris, în dimensiunile lui ecleziologice, de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: recapitularea și unirea întregii creații în trupul lui Hristos – Biserica, prin unitatea credinței, prin sfintele Taine și prin creșterea în viața în Hristos.<sup>163</sup> De aceea, „El i-a dat pe unii să fie apostoli, pe alții profeți, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători, ca să-i pregătească pe sfinți pentru lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos”(Efes 4, 11-13). Textul din Epistola către Efeseni este o oglindă a „diversificării slujirilor”<sup>164</sup> credincioșilor în Biserică, unde, potrivit darului primit, lucrează în Trupul lui Hristos, împlinindu-și fiecare vocația apostolică spre zidirea Bisericii.

---

<sup>161</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, p. 76.

<sup>162</sup> Boris Borinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 241-248; Ion Bria, *Go forth in Peace*, pp. 13-14.

<sup>163</sup> Valer Bel, „Temeiurile teologice ale misiunii”, în *SUBB.TO*, XLI (1996), nr. 1-2, p. 36.

<sup>164</sup> Boris Borinskoy, *Taina Bisericii*, p. 241.



## 5. Actualizarea vocației misionare a omului în lumea contemporană

---

După mărturiile biblice și patristice și „evaluările” lor în teologia contemporană, se poate constata că poporul lui Dumnezeu este implicat activ în lucrarea misionară a Bisericii, având slujiri diverse sau responsabilități specifice. Participarea despre care vorbim este integrată natural în misiunea Bisericii, realizarea ei fiind dependentă de modul în care fiecare creștin în parte înțelege să-și asume vocația apostolică și să o actualizeze în acțiuni concrete, cu caracter misionar.

În capitolele anterioare, am încercat să fundamentăm teologic condițiile trimerii și responsabilității tuturor creștinilor, în calitatea lor de misionari. Pornind de la adevăruri teologice fundamentale, am arătat că ontologia hristologică a omului comportă o dimensiune misionară *in nuce*, iar, apoi, omul, devenind membru al Bisericii prin sfintele Taine, devine un misionar *de facto*, având responsabilitatea să împlinească, în și pentru comunitatea eclesială în care a fost *născut din nou*, lucrări potrivite *darului primit*.

Dacă până acum am avut în vedere vocația misionară a creștinilor, înțeleasă ca o calitate cu caracter general, comună tuturor membrilor Bisericii, în cele ce urmează, având ca puncte de referință considerațiile teologice anterioare, vom încerca să delimităm vocația misionară a laicilor de chemarea misionară a preoției sacramentale, prin identificarea fundamentului eclesiologic al apostolatului laicilor, al condițiilor asumării acestuia și al domeniilor în care se manifestă.

Literatura teologică ortodoxă care a abordat tema slujirii a subliniat, în general, trei domenii ale lucrării laicilor în Biserică, domenii ce corespund întregii slujiri a Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, Nikolai Afanasiev vede slujirea laicilor în domeniul sacramental, în domeniul conducerii bisericești

și în cel al învățării<sup>1</sup>. Cu toate că N. Afanasiev respinge participarea credincioșilor la administrarea Bisericii și la propovăduirea învățaturii, admite totuși darul universal al discernământului laicului, în ceea ce privește administrarea și învățătura.<sup>2</sup> Nuanțele participării laicului în domeniile amintite le vom aborda mai pe larg în capitolele următoare.

Paul Evdokimov dezvoltă o teologie a laicului în care participarea poporului lui Dumnezeu la cele trei demnități ale Mântuitorului Hristos reprezintă, în fapt, asumarea darului Duhului Sfânt primit prin Taina Mirungerii.<sup>3</sup> Dacă N. Afanasiev respinge posibilitatea ca laicii să participe la lucrarea învățătoarească și la cea administrativă în Biserică – pe motivul că sunt datorii ordinare ale sacerdoților, sau lucrări extraordinare, harismatice ale primilor creștini (iar cum harismele au încetat în Biserică, nu mai putem vorbi despre această participare) – P. Evdokimov afirmă opusul: el recunoaște lucrarea laicilor în aceste domenii, chiar pe considerentul că *harismele* nu au încetat niciodată în Biserică.<sup>4</sup> Considerăm legitimă această poziție, întrucât, atâta vreme cât lucrarea Duhului Sfânt este vie în Biserică, harismele nu vor înceta să existe, chiar dacă acele harisme extraordinare din epoca primară, în mare parte, au dispărut.<sup>5</sup>

Despre aceeași formă de participare la cele trei slujiri ale Mântuitorului Hristos vorbește și Panayotis Nellas<sup>6</sup>. După autorul grec, laicii își asumă slujirea arhierască, demnitatea împărătească și chemarea profetică ale lui Iisus Hristos. Abordarea lui P. Nellas surprinde prin înțelesul conferit chemării profetice la care participă laicii, fără să omită și participarea acestora la propovăduirea Evangheliei.

„Ca profet, persoana botezată este aceea care poate discerne adâncurile lucrărilor lui Dumnezeu în evenimente externe, care întrezărește în istorie planul pe care Dumnezeu l-a inițiat în mod tainic începând cu mântuirea

---

<sup>1</sup> Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, pp. 78-142.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 112, 135.

<sup>3</sup> Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, traducere Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1994, pp. 112-119; Idem, *Vârstele vieții spirituale*, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 214-231.

<sup>4</sup> Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, p. 225.

<sup>5</sup> Vezi mai multe despre înțelesul noțiunii de *harismă* la Georgel Rednic, *Harismele în Biserica primară în scrisul paulin - interferențe eclesiologice din perspectiva cercetării biblice contemporane*, Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2009.

<sup>6</sup> Panayotis Nellas, „The Ministry of the Laity”, în *Martyria/Mission*, pp. 60-65.

omului și care descifrează și iluminează dinăuntru lor acele evenimente istorice, adesea întunecate și fără soluție.”<sup>7</sup>

Deplin familiarizat cu teologia lui N. Afanasiev, părintele Boris Bobrinskoy, face referire, în cercetarea sa, la domeniile slujirilor identificate de N. Afanasiev. De asemenea, analizează problematica actuală a locului femeii în viața Bisericii din perspectiva slujirii laicului.<sup>8</sup>

În teologia românească, ideea participării laicilor la puterea învățăto-rească, sacramentală și jurisdicțională – care, în Biserică, actualizează cele trei slujiri ale Mântuitorului – este întâlnită pentru prima dată la părintele Liviu Stan.<sup>9</sup> Cercetarea, singura de anvergură în teologia românească în acest domeniu, este un studiu canonic-istoric care evidențiază raporturile dintre laici și sacerdoți, începând din epoca apostolică, până în secolul al XX-lea, raporturi ilustrate în exemplul concret al Bisericii din Transilvania și Banat.

Aceeași raportare a laicilor la puterea sacramentală, învățăto-rească și jurisdicțională a Bisericii o întâlnim și la părintele Isidor Todoran.<sup>10</sup> Acesta prezintă participarea laicilor la exercitarea puterii bisericești, sub aspect dogmatic, istoric-canonice și practic, afirmând centralitatea hristocrației, care exclude, în totalitate, în raportul dintre laici și puterea eclezială, atât democrația, în înțelesul profan, cât și absolutismul ierarhic (ierarhocrăția).

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>8</sup> Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 261-269.

<sup>9</sup> Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 46-752. Pentru aceeași temă vezi în teologia românească: Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică. Anexa: Texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Craiova, 1955, 80 p.; Dumitru Stăniloae, „Autoritatea în Biserică”, în *O*, XVI (1964), nr. 3-4, pp. 183-215; Ion Bria, „Preoția în Biserică”, în *O*, (1971), nr. 7-8; Petre Deheleanu, „Preoția ortodoxă. Documentare biblică”, în *BOR*, (1973), nr. 3-5; Vasile Mihoc, „Preoția după Noul Testament”, în *MA* (1974), nr. 4-6; C. Buzdugan, „Puterea sfințitoare a preoției”, în *MMS*, (1974), nr.5-6; Ilie Moldovan, „Semnificația și responsabilitatea slujirii preoțești, după Sfântul Apostol Pavel”, în *O*, XXXI (1979), nr. 2, pp. 268-293; Sabin Verzan, „Preoția ierarhică sacramentală la sfârșitul epocii apostolice”, în *ST*, XLIII (1991), nr. 2, pp. 53-10; nr. 3, pp. 49-105; nr. 4, pp. 3-50; Vasile Citirigă, *Preoția credincioșilor în Biserică și în societate*, Ed. Academprint, Târgu-Mureș, 2000.

<sup>10</sup> Isidor Todoran, „Însemnătatea elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești”, în *Scrieri alese. Volum omagial*, colecție îngrijită și editată de Pr. Prof. Ioan Ică cu prilejul aniversării centenarului Pr. Prof. Isidor Todoran (1906-2006), Ed. Renașterea, 2006, pp. 500-509.

O analiză din perspectivă misionară a participării laicilor la însăși întreita slujire a Mântuitorului Hristos întâlnim la părintele Valer Bel. Pe lângă noutatea abordării, teologul clujean identifică o formă inedită de manifestare a apostolatului laicilor, aceea de participare la misiunea integrală a Bisericii.<sup>11</sup>

„Mirenii au nu numai dreptul, ci și datoria de a participa la misiunea integrală a Bisericii. Nu trebuie confundată preoția, care are în Biserică o misiune apostolică specială, cu misiunea Bisericii însăși, excluzând mirenii de la dreptul și datoria de a mărturisi credința în orice timp și în orice loc. Întreg poporul lui Dumnezeu este chemat și consacrat să participe la misiunea lui Hristos în calitate de *împreună-lucrători* cu Apostolii la zidirea Bisericii.”<sup>12</sup>

Cu identificarea domeniilor slujirii laicilor în Biserică, într-o zonă diferită de cea a hristologiei, ne familiarizează Constantine Skouteris. Teologul grec vede, în încercarea insistentă a Sfinților Părinți de a nu rupe învățătura despre laici de învățătura despre Biserică, privită ca organism unitar, necesitatea referirii la locul și slujirea laicilor, pe baza celor patru însușiri ale Bisericii.

„Unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea descriu, în modul cel mai bun, unicitatea Bisericii și unirea indestructibilă dintre elementul divin și uman, care se înfăptuiește în comuniunea bisericească, iar în același timp, ele constituie cadrul pentru perceperea prezenței și a unității tuturor mădurelor trupului bisericesc sau ecleziastic în Sfântul Duh.”<sup>13</sup>

Luând în considerare diferitele tipuri de abordare a participării laicilor la viața Bisericii, în cele ce urmează vom trata problematica responsabilității creștinilor în lume din perspectivă misionară, pornind, în același timp, de la principiul eclesiologic și hristologic.

---

<sup>11</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, pp. 160-180.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>13</sup> Constantine Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, p. 77. Unitatea poporului lui Dumnezeu, unitatea preoției creștine și unitatea lui Dumnezeu sunt tratate de același autor și în *Ecclesial Being. Contribution to Theological Dialogue*, Edited by Christopher Veniamin, Mount Tabor Publishing, 2006, pp. 1-27, 72-87.

## 5.1. Preoția universală, fundamentul vocației misionare

### 5.1.1. Laicii, misionari în Biserică

Încercarea de fundamentare a unei teologii a laicului, care să-și asume vocația de popor misionar, ne obligă să facem apel la datele ecleziologice. Numai în contextul discursului despre Biserică se poate vorbi de popor misionar sau apostolic, întrucât doar calitatea de creștin, de membru al Bisericii, poate justifica trimiterea la misiune.

În ultimul timp, s-a vorbit mult în teologia ortodoxă de ființa Bisericii.<sup>14</sup> Din tot ce s-a scris, rezultă că Biserica este în esența sa trăirea comună a oamenilor cu Sfânta Treime, participarea în comun a acestora la viața lui Dumnezeu<sup>15</sup>. Ca atare, Biserica este o realitate nouă intrată în istorie<sup>16</sup>, având o constituție teandrică sau teantropică (*In 17, 21-23*)<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Amintim doar câteva dintre lucrările de referință ale teologilor ortodocși în care sunt dedicate capitole speciale pentru a lămuri această problemă: Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2; „Sinteza ecleziologică”, în *ST*, VII(1955), nr. 5-7, pp. 267-284; Idem, „Autoritatea Bisericii”, în *ST*, XVI (1964), nr. 3-4, pp. 183-215; Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. de Nicolae Grosu, Ed. Paideia, 1997; Georges Florovsky, „Bible, Church Tradition. An Eastern Orthodox View”, în Richard S. Haugh (Ed.), *Aspects of Church History*, vol. I, 1975; Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998; Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Alexis S. Homiakov, *Biserica este una*, traducere Elena Derevici, Lucia Mureșan, Vasile Manea (ed.), Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008; Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, traducere Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 2007; Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt (1)*, traducere Elena Derevici, Vasile Manea (ed.), Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008; Constantine B. Scouteris, *Ecclesial Being. Contribution to the Theological Dialogue*, Edited by Christopher Veniamin, Mount Thabor Publishing, 2006; Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003; Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004; Nikos A. Matsoukas, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, volumul II, *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006; Miguel de Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky*, traducere Dana Chețan, ediție de Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gărdan, PUC, 2009.

<sup>15</sup> D. Stăniloae, „Sinteza ecleziologică”, în *op. cit.*, p. 268.



Numele grecesc de *ἐκκλησία* adoptat de primii creștini pentru a numi *Noua Realitate*<sup>18</sup>, de care erau conștienți că s-au împărtășit, sugerează o concepție, în parte, definitorie a ceea ce este Biserica. Adoptată sub o influență evidentă a folosirii Septuagintei, acest termen accentua continuitatea organică a celor două Testamente<sup>19</sup> deoarece existența creștină a fost înțeleasă în perspectiva așteptării mesianice și a împlinirii acesteia (*Evr* 1, 1-2). Biserica este adevăratul Israel, noul popor ales de Dumnezeu, „popor sfânt, popor ales, popor binecuvântat” (*1 Ptr* 2, 9). Toate popoarele pământului (greci, barbari) au fost „integrate” în acest nou popor al lui Dumnezeu prin chemarea lui Dumnezeu (aceasta a fost principala temă a Sfântului Pavel în epistolele către Romani și Galateni, cf. Efeseni 2). Teologul rus Georges Florovsky susține că prin numirea de *ἐκκλησία*

---

<sup>16</sup> Vezi G. Florovsky, „Bible, Church Tradition. An Eastern Orthodox View”, în *op.cit.*, vol. I, p. 41; „Biserica este încă *in statu viae* și totuși deja *in statu patriae*. Există o viață dublă, atât în cer cât și pe pământ. Biserica este o societate istorică vizibilă și la fel este și trupul lui Hristos. Aceasta este atât Biserica răscumpăraților cât și Biserica păcătoșilor mizerabili – ambele în același timp. Pe plan istoric nu s-a atins nici un țel *final*. Realitatea *ultimă* a fost discernută și revelată. Această ultimă realitate este la îndemână, aceasta este cu adevărat disponibilă în ciuda imperfecțiunii istorice, deși în forme provizorii. Biserica este o societate sacramentală. *Sacramentalul* nu înseamnă cu nimic mai mult sau mai puțin decât «eshatologic». *To eschaton* nu înseamnă în principal *final* în seriile temporale de evenimente. Ceea ce „nu este din această lume” este aici „în această lume”, fără să o abolească, ci conferindu-i un nou înțeles și o nouă valoare... Cu siguranță aceasta este o anticipare, un indiciu al împlinirii finale.”

<sup>17</sup> Pentru constituția teandrică sau teantropică a Bisericii a se vedea: G. Florovsky, „Bible, Church Tradition. An Eastern Orthodox View”, în *op.cit.*, vol. I, pp. 23-24; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, vol. 2, pp. 767-788; idem, „Autoritatea Bisericii”, în *ST*, XVI (1964), nr. 3-4, pp. 183-215.

<sup>18</sup> Georges Florovsky, „Bible, Church Tradition. An Eastern Orthodox View”, în *op.cit.*, vol. I, p. 36.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 36: „Deja în Vechiul Testament cuvântul *ἐκκλησία* (o transformare în grecește a ebraicului *Qahal*) a pus un puternic și special accent pe unitatea ultimă a poporului ales, conceput ca un întreg sfânt și această unitate a fost înrădăcinată în taina alegerii dumnezeiești mai mult decât în „trăsăturile” naturale. Acest accent putea fi conformat de influența suplimentară a folosinței elene a cuvântului *ἐκκλησία* însemnând ansamblul suveran al oamenilor dintr-un oraș, o congregație generală de oameni obișnuiți. Aplicată la noi existențe creștine, cuvântul și-a păstrat conotația creștină. Biserica este reprezentată atât de popor, cât și de oraș. Un accent special a fost pus pe unitatea organică a creștinilor.”

atribuită membrilor noii adunări creștine se exprimă însușirea Bisericii de comunitate a credincioșilor, zidită pe temelia Apostolilor:

„De la începutul creștinismului Biserica a existat ca o realitate corporală, ca o comunitate. A fi creștin însemna a aparține unei comunități. Nimeni nu putea fi creștin prin sine, ca individ izolat ci numai cu «frații», în «împreună» – unitate cu ei. *Unus Christianus – nullus Christianus* [un creștin – nici un creștin]. Convingerea personală sau regula vieții nu face pe nimeni creștin. Experiența creștină presupune o încorporare, o părtășie la comunitate. [...] În orice caz numirea «martorilor» Domnului (*Lc 24, 41; FA 1, 8*), celor doisprezece a asigurat continuitatea mesajului creștin și a comunității vieții. Prin urmare o comuniune cu Apostolii este o caracteristică primară a «Bisericii lui Dumnezeu» în Ierusalim (*FA 2, 42; κοινωνία*).”<sup>20</sup>

Așadar, ceea ce consfințește locul laicului în corpul eclezial este această însușire a Bisericii, caracterul ei colectiv, perceperea ei ca o comuniune, în care legăturile membrilor sunt guvernate de „principii de existență harismatică în iubire”<sup>21</sup>, în organismul ecleziastic unitar și unificator<sup>22</sup>. În corpul indivizibil al Bisericii, toți au, fără excepție, unicul privilegiu să constituie poporul lui Dumnezeu. De aceea, toți sunt chemați în mod egal să țină „din răputeri la dragostea dintre ei [...], după harul pe care l-a primit fiecare, slujind unii altora, ca niște buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu” (*1 Ptr 4, 8-10*).<sup>23</sup>

O altă imagine care descrie taina Bisericii și care legitimează abordarea discursului teologic despre vocația apostolică sau misionară a laicilor este exprimată prin sintagma paulină *trupul lui Hristos*. Conform acesteia, Biserica este o unitate organică a diferiților membri, fiecare avându-și locul și funcția sa specifică. După majoritatea teologilor ortodocși, *trupul lui*

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>21</sup> Părintele D. Stăniloae susține că „iubirea intratreimică se face pe principiul constitutiv al Bisericii prin Fiul. Acesta, prin Întruparea Sa, prin recapitularea umanității în Sine, face ca iubirea Tatălui față de Sine să se reverse peste oameni și oamenii să iubească în Hristos pe Tatăl cu aceeași iubire de fii” („Sinteza eclesiologică”, în *op. cit.*, p. 269).

<sup>22</sup> „Cele două realități inseparabile, lumea și omul, se deschid total lucrării unificatoare a lui Hristos în Duhul Sfânt numai împărtășindu-se de o a treia realitate, care, spre deosebire de ele, nu aparține numai ordinii create, ci și celei necreate: aceasta este Biserica” (Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, pp. 146-149).

<sup>23</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 57.

*Hristos* este cel mai potrivit concept pentru exprimarea tainei Bisericii. El este des întrebuințat de Sfântului Apostol Pavel (1 Cor 12, 12-13; Efes 1, 23; Col 1, 18) și preferat de Sfinții Părinți.

Spre exemplu, Sfântul Chiril al Alexandriei a prezentat cât se poate de limpede acest adevăr:

„Iar ca să ne adunăm și noi împreună și să fim cuprinși în unitatea cu Dumnezeu și între noi, deși, prin deosebirea proprie fiecăruia, avem o identitate proprie a sufletului și a trupului, Unul-Născut, prin înțelepciunea Sa și sfatul Tatălui, a găsit o cale prin care să Se descopere. Căci, binecuvântând într-un unic trup, adică al Său, pe cei ce cred în El, prin împărtășirea tainică îi face co-trupești cu Sine și între ei. Căci cine ar despărți și ar desprinde din unirea într-o fire pe cei legați din nou între ei, prin al Său unic trup Sfânt, în unitatea cea întru Hristos? Căci, dacă toți ne împărtășim dintr-o pâine, toți realizăm un unic trup. Pentru că Hristos nu poate fi împărțit. De aceea, Biserica este și se numește trupul lui Hristos, iar noi suntem mădulare deosebite după înțelegerea lui Pavel (1 Co 10, 17). Căci toți suntem uniți în Hristos cel Unul prin Sfântul Duh, ca cei ce am primit pe Cel Unul și neîmpărțit în trupurile noastre, și facem mădularele noastre mai mult ale lui Hristos decât ale noastre. Că Mântuitorul făcându-Se cap, Biserica se numește trup, armonizat din mădulare păstrate distincte, ne-o arată Pavel, zicând: *Ca să nu mai am copii duși de valuri, purtați încoace și încolo de orice vânt al învățăturii, prin înșelăciunea oamenilor, prin vicleșugul lor, spre uneltirea rătăcirii, ci, ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul-Hristos. Din El tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste* (Ef 4, 14-16). Iar că dobândim și unirea înțeleasă după trup, vorbesc de cea în Hristos, cei ce ne împărtășim de Sfântul Lui trup, o va mărturisi iarăși Pavel, zicând despre binecredincioșia promovată de taină: *Care, în alte veacuri, nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor, cum s-a descoperit acum sfinților Săi apostoli și prooroci, prin Duhul: anume că neamurile sunt împreună-moștenitoare (cu iudeii) și mădulare ale aceluiași trup și împreună-părtași ai făgăduinței, în Hristos Iisus* (Ef 3, 5-6). Iar dacă suntem toți co-trupești între noi, dar și cu El, Care a venit în noi prin trupul Său, cum nu e limpede că toți suntem una între noi și în Hristos? Căci Hristos este legătura noastră, Același fiind și Dumnezeu și om.”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în coll. PSB, vol. 41, traducere Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 733-734.

Biserica este noul popor, noua moștenire a Harului, care este legată direct cu Taina Iconomiei Întrupării. Nu se are în vedere un nou neam, a cărui existență este fundamentată pe baze lumești sau care se identifică cu grupuri umane: „unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos” (Col 3, 11). *Toate și întru toți Hristos* este ceea ce caracterizează noul neam al Harului. Ceea ce dă coerență acestui nou popor și îl face o adunare laică nedespărțită nu este rădăcina genealogică comună, din care provin toți câți îl formează, ci raportarea lor comună la Taina Iconomiei Întrupării.

Sfântul Ioan Gură de Aur, mare admirator al Sfântului Pavel, va prelua de la acesta imaginea Bisericii ca *trup al lui Hristos* și cea a lui *Hristos* care „a asumat trupul Bisericii.”<sup>25</sup> Această imagine sprijină afirmația că trebuie să respectăm pe aproapele, să-i purtăm de grijă deoarece este chipul lui Hristos. Aproapele e mai mare decât altarul din Biserică pe care se jertfește Hristos euharistic, căci altarul de piatră e sfințit de trupul lui Hristos, dar aproapele e însuși trupul lui Hristos. „Cinstim pe cel dintâi (altarul de jertfă din biserică n.n.) pentru că primește Trupul lui Hristos, dar pe acesta care este însuși Trupul lui Hristos, îl acoperim de rușine și de dispreț.”<sup>26</sup>

Ideea profundă care stă la baza acestei analogii este, desigur, aceea că Hristos, luând trup, s-a identificat cu toată firea omenească, îndumnezeind-o prin Înviere și Înălțare. Prin urmare, nu e vorba numai de o analogie, ci de o realitate. Biserica – Trup al Domnului – trăiește din realitatea participării credincioșilor la viața trupului Domnului. Fiind un trup cu Hristos, solidaritatea cu ceilalți e solidaritatea cu Hristos. În aproapele dispare individul detașat, singur, care n-ar avea nici o semnificație și n-ar reclama nici o participare. El intră în comuniune cu Hristos și, prin aceasta, formează un singur trup cu toți ceilalți oameni. Prin urmare, a neglija un membru oarecare înseamnă a neglija întregul corp.

Astfel, se actualizează vocația apostolică a persoanei umane. Omul trăiește acum în tensiunea unei antinomii. Renunță la sine pentru a-l

<sup>25</sup> *Omilii dinainte de exil*, P.G., 52, 429.

<sup>26</sup> Chrysostom, *Epistle to the Romans*, XX, în coll. *NPNF*, vol. 11, Philip Schaff Author(s): Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library Publisher, Edinburgh: T&T Clark Print Basis, 2002, p. 253.

descoperi pe celălalt, și, în același timp, descoperindu-l pe celălalt, se regăsește pe sine. Legătura firească dintre subiecții acestei relații este dragostea, căreia Sfântul Ioan Gură de Aur i-a închinat imnuri, folosind întreaga gamă de mijloace și moduri de exprimare. Pentru el, dragostea constituie liantul universal care leagă pe om de Dumnezeu și pe oameni întreolaltă.

„Dragostea ți-l arată pe aproapele ca pe un alt tu. Ea te învață să te bucuri de bucuriile sale ca de ale tale și să-i suporti durerile ca pe ale tale. Dragostea adună mulți într-un singur trup și le transformă sufletele în tot atâtea locașuri ale Duhului. Căci nu în a domina, ci în unirea inimilor stă duhul păcii. Dragostea face comune tuturor bunurile fiecăruia”<sup>27</sup>.

Conceptul de *trup al lui Hristos* exprimă mai bine ca orice alt concept faptul că în Biserică suntem uniți strâns cu Hristos și întreolaltă.<sup>28</sup> Acesta nu trebuie înțeles în nici un caz în mod simbolic sau analogic, ci ca o realitate concretă. Biserica este Trupul lui Hristos în urma unirii ei organice cu El. Prin aceasta, viața lui Hristos devine viața Bisericii și a membrilor ei și determină viața lor.<sup>29</sup>

Comunitatea credincioșilor în Biserică înțelege că Trup al lui Hristos se realizează și în Duhul Tatălui și Duhul lui Hristos. Acesta adună într-o unitate toate duhurile noastre distincte, făcându-ne să trecem de la împlinirea legilor naturale la împlinirea legilor duhovnicești. Prin acest „paște” personal devenim fii ai lui Dumnezeu și părtași dumnezeieștii firi.

„Iar despre unirea în Duhul, pășind pe aceeași cărare a explicațiilor, vom spune iarăși că, primind toți unul și același Duh, înțeleg pe Cel Sfânt, ne unim în oarecare mod și între noi, și cu Dumnezeu. Căci, deși suntem mulți și deosebiți și în fiecare face Hristos să se sălășluiască Duhul Tatălui și al Său, Acesta este Unul și neîmpărțit, adunând și ținând în unitate duhurile noastre distincte, aceasta făcându-ne pe toți să ne arătăm în El ca una. Fiindcă, precum puterea Sfântului trup face co-trupești pe cei în care vine, în același mod, socotesc, Duhul lui Dumnezeu, locuind în toți ca în Cel neîmpărțit, îi adună pe toți în unitatea duhovnicească. De aceea, dumnezeiescul Pavel ne-a spus: *îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să*

<sup>27</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *De perfecta caritate*. 2 ; PG, 56, 281.

<sup>28</sup> D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, Idem, „Autoritatea Bisericii”, p. 183.

<sup>29</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. 1 *Premise teologice*, p. 95.

păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii. Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți (Ef 4, 2-5). Căci locuieste în noi un singur Duh și Unul este Dumnezeu-Tatăl tuturor prin Fiul, ținând în unitate între ei și cu Sine pe cei părtași de Duhul. Iar că ne unim cu Duhul prin împărtășire, e vădit și din aceasta: Dacă, părăsind viețuirea naturală, am trecut la păzirea legilor duhovnicești, cum nu va fi neîndoielnic că, negând oarecum viața noastră și întipăririndu-se în noi Sfântul Duh, primim chipul mai presus de lume, strămutându-ne ca la o altă fire, și așa nu mai suntem numai oameni, ci și fiii lui Dumnezeu (1 In 3, 1), arătându-ne părtași ai firii dumnezeiești (2 Ptr 1, 4)? Deci toți suntem una în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh. Suntem una și prin identitatea în deprindere (căci trebuie să ne amintim de cele de la început), și în chipul evlaviei și al împărtășirii de trupul sfânt al lui Hristos și de Duhul Sfânt cel Unul, precum s-a scris înainte.”<sup>30</sup>

Părintele Dumitru Stăniloae, continuând argumentarea Sfântului Chiril al Alexandriei, arată că Duhul care ne strânge într-o unitate ni se dă tot prin Hristos, întrucât scopul pentru care Iisus Hristos a primit ca om Duhul a fost acela de a ni se comunica nouă.<sup>31</sup>

Dacă în imaginea Bisericii ca *trup al lui Hristos* se accentuează unirea strânsă a membrilor Bisericii cu Hristos și întreolaltă, aceasta nu duce la o confundare a Bisericii cu El, dimpotrivă, „între Hristos și Biserică există în continuare o deosebire infinită”<sup>32</sup>. De aceea, fundamentarea hristologică<sup>33</sup> a învățăturii despre Biserică este necesară, pe de o parte, pentru a arăta că Hristos însuși lucrează în ea prin Duhul Sfânt, iar pe de altă parte, pentru a nu se cădea într-o formă de impersonalism atunci când se accentuează ideea de tot organic sau organism unitar cu privire la Biserică. După G. Florovsky, metafora organismului trebuie să fie suplimentată de metafora simfoniei<sup>34</sup> personalităților în care se reflectă taina Sfintei Treimii (In 17, 21, 23).

<sup>30</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, coll. PSB, vol. 41, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, pp. 734-735.

<sup>31</sup> D. Stăniloae, „Sinteza eclesiologică”, în *op. cit.*, p. 269.

<sup>32</sup> Vezi D. Stăniloae, „Autoritatea Bisericii”, în *op. cit.*, p. 186.

<sup>33</sup> Despre aspectul hristologic și aspectul pnevmatologic al Bisericii vorbește Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 157-176.

<sup>34</sup> Ideea simfoniei personalităților se regăsește în epistolele Sfântului Ignatie Teoforul. Vezi spre exemplu *Epistola către Efeseni*, în coll. PSB vol.1, traducere, note și indicii de Pr.

„Acesta este principalul motiv pentru care trebuie să preferăm o orientare hristologică în teologia Bisericii decât una pneumatologică. Pe de altă parte, Biserica ca întreg are *centrul personal* numai în Hristos. Biserica nu este o întrupare a Duhului Sfânt și nu este numai o simplă comunitate purtătoare de Duh, ci precis Trupul lui Hristos, Domnul întrupat. Aceasta ne eliberează din impersonalism fără să ne consacre personificării umaniste. Hristos Domnul este singurul Stăpân al Bisericii.”<sup>35</sup>

Desigur, raportarea la Taina lui Hristos nu arată numai direcția statornică pe care o urmărește continuu Biserica, ci arată, mai înainte de toate, că izvorul neîntrerupt al existenței ei este Persoana divino-umană a Cuvântului lui Dumnezeu. Această legătură esențială Hristos – Biserică este scoasă mai mult în lumină prin învățătura Sinodului de la Calcedon. După cum în Persoana Fiului lui Dumnezeu s-au unit firea dumnezeiască și cea omenească, în mod *neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit*, într-un fel asemănător și în trupul Lui, adică în Biserică, se află într-o unire indestructibilă dumnezeiescul și ziditul. În acest sens, putem să caracterizăm Biserica ca o metamorfoză a lumii, ca o nouă creație în fața căreia cedează toate creațiile social-umane. Așadar, „Biserica prezintă prin natura ei o realitate absolut unică, un alt fel de comuniune a oamenilor, un alt popor a cărui existență se fundamentează în perihoreza dintre divin și uman”.<sup>36</sup>

Această perihoreză se înfăptuiește în Hristos și pentru oameni. Nu este fără importanță faptul că inițierea în Biserică, prin Botez, reprezintă taina prin care se materializează înfierea, prin participarea la moartea și Învierea lui Hristos. „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rom 6, 4).

Taina apei ne introduce în „neamul ales” (1 Ptr 2, 9), pentru că se află în legătură cu taina morții și a Învierii lui Hristos. Prin Botez, credinciosul se naturalizează noii viețuiri a harului, tocmai pentru că se leagă direct cu Întemeietorul ei. Sfântul Grigorie de Nyssa notează că omul prin Botez,

---

Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 158; diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 427; *Pros Efesious*, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Ed. Du Cerf, Paris, 1958, V, 1-2, p. 72.

<sup>35</sup> G. Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, p. 41.

<sup>36</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 80.

adică prin imitarea morții și a Învierii lui Hristos, se înalță în *comuniunea dumnezeirii*<sup>37</sup>. În felul acesta, cel botezat devine *casnic al lui Dumnezeu* și, prin urmare, „împreună cetățean cu sfinții”. El încetează să mai fie „străin și locuitor vremelnic” (*Efes* 2, 19) și „se apropie de muntele Sion și de cetatea Dumnezeului celui viu” (*Evr* 12, 22). Integrarea prin Hristos în noul popor pecetluiește propriu-zis întreaga existență bisericească a fiecărui credincios, astfel încât el nu mai trăiește ca un individ izolat, ci totdeauna în legătură cu strămoșul lui și cu rudeniile lui după duh, adică în legătură cu poporul lui Dumnezeu<sup>38</sup>. Această dublă comuniune se adevărește neîntrerupt, în fiecare prezent istoric al Bisericii, prin Dumnezeiasca Euharistie, unde fiecare credincios devine părtaș al cinstitului și nevinovatului Sânge al lui Hristos, împreună moștenitor și părtaș al împărăției Lui și frate „consangvin” cu ceilalți: „Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh”<sup>39</sup>. Prin Dumnezeiasca Euharistie se continuă prezența lui Hristos pe avanscena Bisericii, iar prezența Lui neîntreruptă face din Biserică o turmă, un trup, un „popor agonisit” (*1 Ptr* 2, 9).

Așadar, Principiul de bază pentru înțelegerea locului laicilor în organismul eclezial este faptul că în trupul Bisericii viața lui Hristos se înfăptuiește în fiecare persoană umană. Prin credință și Botez, toți credincioșii se îmbracă, fără excepție, în *omul cel nou* (*Efes* 4, 24; *Col* 3, 10), adică se îmbracă în Hristos (*Gal* 4, 4). Ei sunt integrați într-o nouă realitate, care este descrisă în Noul Testament ca „trup al lui Hristos” (*1 Cor* 12, 12-13; *Efes* 1, 23; *Col* 1, 18 etc.), ca „Biserică a lui Hristos (Dumnezeu)” (*Rom* 16, 16; *Gal* 1, 22; *1 Cor* 1, 2, 11, 16, 22, 15, 9; *1 Tim* 3, 15 etc.), ca „popor al lui Dumnezeu” (*FA* 15, 14; *Rom* 9, 25; *2 Cor* 6, 16; *1 Ptr* 2, 9-10).<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, în coll. PSB, vol. 29, traducere de pr. prof. D. Stăniloae și pr. Ioan Buga, note de pr. prof. D. Stăniloae, indice de pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 224.

<sup>38</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 81.

<sup>39</sup> „Rugăciunea Euharistică din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare”, în *Liturghier*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea și osârda Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1974, p. 180.

<sup>40</sup> Vezi Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 58.



În Tradiția ortodoxă nu a existat niciodată o învățătură autonomă despre clerici sau despre laici<sup>41</sup>. De aceea, în repetate rânduri a fost dezaprobat atât absolutismul clerical, adică perceperea dominante a slujirii preoțești, cât și absolutismul laic sau laicismul<sup>42</sup>, cu alte cuvinte, încercările de impunere a unor principii, care resping ordinea și structura ierarhică a Bisericii.

Prima mărturie scrisă referitoare la rolul laicilor în Biserică o găsim la Sfântul Clement Romanul. Scriind corintenilor, episcopul Romei descrie astfel distincția de slujire dintre ierarhie și laicat:

„Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoților li s-a orânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici. Fiecare dintre noi, fraților, să caute cu cucernicie ca în propriul său rang să fie plăcut lui Dumnezeu, având conștiință curată și nedepășind canonul rânduit slujirii lui”.<sup>43</sup>

Teologul român Radu Preda, comentând acest pasaj din epistola Sfântului Clement Romanul, susține că învățătura despre clerici și laici a fost dintotdeauna în conștiința sfinților Părinți ai Răsăritului întru totul încadrată în învățătura despre Biserică.

„Contextul istoric al acestei precizări (deosebirea slujirilor sau diaconiilor dintre clerici și laici n.n.) este efortul depus de episcopul Romei de a restabili ordinea în comunitate, cele două scrisori adresate corintenilor fiind concentrate tocmai pe acest aspect disciplinar. Or, pe fundalul unui asemenea demers, precizarea că există diferite slujiri, specifice fiecărei trepte în parte, trebuie înțeleasă nu atât ca fundamentare a unui tip de autoritate de sus în jos, cât în sensul ecleziologiei pauline potrivit căreia fiecare mădular participă în modul său propriu și de neînlocuit la viața întregului trup.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Despre istoricul apariției termenului laic și contextul istoric al precizării înțelegerii actuale a acestuia vezi: Alexandre Faivre, *The emergence of the laity in the early church*, translated by David Smith, Paulist Press, 1990, pp. 15-134; Radu Preda, „Laicatul ortodox din România postcomunistă. Un portret social-teologic”, în *Un slujitor neobosit al Bisericii: Preasfințitul Episcop-Vicar Vasile Someșanul*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 275-278.

<sup>42</sup> Despre procesul de clericalizare și laicizare a vieții Bisericii vezi: Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 264-268.

<sup>43</sup> Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni (I)*, în coll. PSB, vol. 1, traducere, note și indicii de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 67; Clement Romanul, *Epistola Bisericii din Roma către Biserica din Corint*, în Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 411.

<sup>44</sup> Radu Preda, „Laicatul ortodox din România postcomunistă. Un portret social-teologic”, în *op.cit.*, p. 277.

Afirmația este conformă învățăturii Sfântul Clement Romanul care, înainte de a face referirea explicită la laici, vorbește în mod cât se poate de limpede despre rolul fiecărui dar al creștinilor în simfonia vieții ecleziale<sup>45</sup>.

Legătura armonioasă a mădularelor, exprimată prin conlucrarea armonioasă a slujirilor, nu se traduce într-o anulare a limitelor care delimitează deosebirea dintre cler și popor. Din contră, notează Constantine Skouteris, aceste deosebiri instituționale în Biserică presupun o bază sobornicească, care descrie *poporul lui Dumnezeu*. În realitatea poporului lui Dumnezeu se întâlnesc atât clerul, cât și mădulele laice ale trupului Bisericii. Așa cum confirmă o trecere în revistă a datelor biblice, clericii există nu ca o clasă dominantă autonomă, ci spre folosul și în legătură permanentă cu credincioșii; după cum și laicii au lucrarea înaltă de a oferi în schimb, *în dragoste prisositoare*, roadele cinstirii și mulțumirii pentru lucrarea pe care spre folosul lor o săvârșesc clericii (1 Tes 5, 12-13). Este semnificativ faptul că alegerea Sfântului apostol Matia a fost „ca să ia locul acestei slujiri și al apostoliei din care Iuda a căzut” (FA 1, 25). Sfântul Apostol Pavel asigură, de asemenea, pe corinteni că „așa să ne socotească pe noi fiecare om: ca slujitori ai lui Hristos și ca iconomi ai tainelor lui Dumnezeu” (1 Cor 4, 1). Același sfânt Pavel, adresându-se sacerdoților Bisericii Efesului recomandă: „luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său” (FA 20, 28). Lucrarea preotească s-a dat „spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos” (Efes 4, 11-12). Locul laicilor este unul de cinste față de o slujire și nu de supunere în fața unei autorități. Cuvintele „aduceți-vă aminte de mai marii voștri, ascultați pe mai marii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă, rugați-vă pentru noi” (Evr 13, 7, 17, 18), arată o legătură duhovnicească, care exprimă nu deosebirea, ci unitatea poporului lui Dumnezeu.<sup>46</sup> Pe de altă parte, și laicii sunt chemați să lucreze la „la zidirea trupului lui Hristos”, având chemarea și slujirea lor proprie.

<sup>45</sup> Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni (I)*, în coll. PSB, vol. 1, pp. 65-67; Idem, *Epistola Bisericii din Roma către Biserica din Corint*, traducere Ioan I. Ică jr în *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 410-411.

<sup>46</sup> Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 90.

### 5.1.2. Laicii, membri ai preoției universale

Realitatea preoției universale și rolul ei în Biserică apare limpede în Legea Nouă, Legea Preoției lui Hristos. Astfel, Sfântul Apostol Petru subliniază această preoție a tuturor credincioșilor numind-o „preoție sfântă”, chemată să aducă „jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (1 Ptr 2, 5) și „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu” (1 Ptr 2, 9). În același sens, Sfântul Evanghelist Ioan scrie celor șapte Biserici din Asia că Mântuitorul „ne-a făcut pe noi împărăție, preoți Dumnezeului și Tatălui Său” (Apoc 1, 6; 5, 10). Astfel, toți creștinii sunt chemați la o slujire și la o misiune sacerdotală mai înaltă decât cea a tuturor preoților și profeților Vechiului Testament (Lc 7, 8).

„Ungerea (1 In 2, 20), limitată odinioară doar la regi, preoți și profeți s-a extins în Biserică la toți credincioșii. Nici elementul etnic (Israel), nici cel spațial (Templul din Ierusalim) nu mai sunt elementele care constituie Trupul (In 2, 19-22), ci Hristos, care adună în El pe toți cei botezați într-un «popor al lui Dumnezeu», unde fiecare este laic, membru al «poporului de preoți»”.<sup>47</sup>

Fiind născuți sacramental cu această calitate, creștinii au posibilitatea și datoria să împlinească misiunea și slujirea lor personală implicate natural în preoția generală.

Teologia patristică și teologia neopatristică vin să mărturisească că „omul este în același timp împărat, prooroc și preot ca Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot din cauza autojertfirii; prooroc, ca un inițiat în tainele dumnezeiești.”<sup>48</sup> Toate acestea însă se realizează în virtutea participării la preoția lui Hristos, toți creștinii sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățători și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați sau ai altor oameni.<sup>49</sup>

Făcând comparație între preoția Vechiului și cea a Noului Testament, Sfântul Ioan Gură de Aur dă mărturie despre preoția generală a creștinilor și despre cea sacramentală, ambele decurgând din preoția lui Hristos:

---

<sup>47</sup> Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, p. 110.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>49</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. a II-a, p. 155.

„Preoția s-a schimbat dintr-o seminție în altă seminție, din preoție ieratică (sacrificială), în preoție împărătească, pentru ca astfel, aceeași să fie și împărătească și sacerdotală. Și iată marea taină: întâi este cea împărătească și numai după aceea a devenit sacerdotală, după cum s-a petrecut și cu Hristos. Căci El este Împărat de-a pururea, pe când Arhiereu a devenit când a luat trup; și a exercitat preoția Sa când S-a adus jertfă. Ai văzut schimbarea preoției?”<sup>50</sup>

Prin urmare, creștinii posedă preoția universală în baza participării ei la preoția lui Hristos. În acest context, fiecare creștin este o persoană consacrată. Ideea unui popor profan, în sensul unui popor lipsit de sfințenie, nu este conformă cu învățătura creștină. Scriptura ne învață constant și ferm caracterul sacru și sacerdotal<sup>51</sup> al fiecărui membru al poporului lui Dumnezeu. În epoca apostolică creștinii erau numiți sfinți și sfințiți întru Iisus Hristos (1 Co 1, 2), arătându-se prin aceasta ființa lor sfințită și dăruită lui Dumnezeu. Creștinii au fost numiți sfinți și mai târziu, iar denumirea a intrat în limbajul liturgic, unde a rămas până astăzi: „Sfintele, vouă, sfinților”.<sup>52</sup> Aceasta nu înseamnă că formula liturgică păstrează doar memoria trecutului, ci afirmă la fiecare Sfântă Liturghie calitatea de sfinți a celor ce se vor împărtăși cu Sfintele Taine. Trebuie să specificăm deosebirea dintre sfinții Bisericii triumfătoare și cei care sunt numiți sfinți și trăiesc în Biserica luptătoare. Pe aceștia din urmă Nicolae Cabasila îi definește astfel:

„Prin «sfinți» înțelegem aici nu numai pe cei desăvârșiți în virtute, ci pe toți câți se străduiesc spre desăvârșire, chiar dacă n-au ajuns încă la ea; nimic nu-i mai împiedică pe aceștia să se sfințească și ei prin împărtășirea cu Sfintele Taine și să devină sfinți, așa cum Biserica întreagă se numește sfântă și cum zice marele Apostol al neamurilor, scriind către tot poporul: «Frați sfinți, părtași ai chemării celei cerești» (Evr. 3, 1). Credincioșii se numesc sfinți din pricina Sfântului (Iisus) la care participă și din al Cărui Trup și Sânge se împărtășesc.”<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a XIII-a la Evrei*, trad. de Th. Atanasiu, București, 1923, p.187.

<sup>51</sup> Vezi și Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, p. 112.

<sup>52</sup> Vezi și Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 238.

<sup>53</sup> Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, traducere de pr. prof. dr. Ene Braniște, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 85-86; Vezi și Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției*, p. 238.

Mitropolitul Nicolae Mladin face distincție între sfințenia sacramentală și sfințenia morală. Prima, care își are începutul și temelia în Taina Sfântului Botez și se desăvârșește prin alte sfinte taine (ca Mirungerea și Euharistia), fiind o sfințenie reală a fiecărui creștin, este participarea noastră la sfințenia lui Hristos. A doua, sfințenia morală, este aceea la care se ajunge în urma luptei pentru desăvârșirea morală, „care cuprinde întreg spațiul existenței terestre a credincioșilor”.<sup>54</sup>

Credincioșii, laicii sunt aleși ai lui Dumnezeu și împreună „cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efes 2, 19*); ei nu au cetate aici, jos:

„Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară le este patrie, și orice patrie le e țară străină. [...] Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului.”<sup>55</sup>

În același ton, Paul Evdokimov vorbește despre preoția împăratească a credincioșilor, dar, totodată, lucid și cutremurător despre îngroparea talantului, care este în acest caz, ungerea Duhului. Prin preoția universală fiecare creștin este o persoană consacrată. Toți credincioșii participă la preoția lui Hristos prin ființa lor sfințită. „În vederea acestei demnități ontologic sacerdotale, fiecare botezat este pecetluit cu daruri, «uns de Duhul Sfânt» în însăși esența lui. [...] Un laic este un preot al existenței sale.”<sup>56</sup> Se poate însă constata o reducere vertiginoasă a acestei demnități a creștinilor la starea profană a celor care nu se preocupă decât de lucruri lumești. Aceasta este extrema profanare a sacralului.

„Chiar laicii sunt cei ce-și neglijează demnitatea de preoți, susține Paul Evdokimov, se sărăcesc, se golesc de substanța lor sacerdotală. Atunci, inevitabil, Episcopii devin din ce în ce mai mult punctul de concentrare al sacralului, al sacerdotalului, al «consacratului». Își face simțită prezența o distanță, o îndepărtare prin sărăcire care atestă din partea laicilor cel mai înspăimântător refuz al darurilor Duhului Sfânt. «Trădarea laicilor» este chiar abdicarea, o foarte ciudată înstrăinare de natura lor sacerdotală.”<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Vezi mai multe la Nicolae Mladin, *Studii de Teologie Morală*, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969, pp. 312-338, p. 319.

<sup>55</sup> *Epistola către Diognet*, coll. PSB vol. 1, p. 340.

<sup>56</sup> Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, pp. 110-111.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

Acest lucru este nefiresc, întrucât pentru membrii Bisericii orice caracter profan este „radical inexistent, chiar imposibil”<sup>58</sup>. Toți creștinii au o natură sacerdotală în urma Tainei Sfântului Botez și a Tainei Mirungerii. Din sânul acestei comunități sacerdotale generale, unii sunt aleși prin act divin<sup>59</sup>, aceștia sunt preoții hirotoniți și dăruți cu putere sacramentală, cu alte cuvinte, cei ce posedă preoția specială.

Atât preoția specială, cât și preoția generală, după cum am spus mai sus, participă la aceeași preoție unică a lui Hristos. Deși sunt deosebite ca natură și ca autoritate, întrucât participă în mod diferit la preoția lui Hristos, aceste slujiri nu se pot înlocui una pe alta, dar nici nu pot exista una fără cealaltă. Preoția generală a tuturor credincioșilor poate fi considerată prima treaptă a preoției creștine prin care trebuie să treacă toți cei ce urmează să fie hirotoniți.<sup>60</sup> Preoția generală se primește prin Sfintele Taine, acte ce nu pot fi săvârșite numai de un preot cu preoție validă. De aici rezultă interdependența uneia de cealaltă și necesitatea absolută a celor două preoții.

### 5.1.3. Taina Mirungerii, taină a preoției universale

Întorcându-ne la cuvintele Sfinților Părinți, ele mărturisesc faptul că, după primirea Tainei Sfântului Botez, Taina Mirungerii este aceea prin care credincioșii sunt investiți cu preoția universală. Taina Mirungerii, după Paul Evdokimov, este taina preoției universale.<sup>61</sup> Această afirmație este într-un totu îndreptățită. Asemănările cu Taina Hirotoniei sunt grăitoare; conținutul rugăciunilor de sfințire a Sfântului și Marelui Mir, cât și al celor din cuprinsul rânduiei propriu-zise susțin acest lucru.

Rugăciunea a III-a din rânduiala sfințirii Sfântului și Marelui Mir numește pe cei „însemnați cu taina aceasta a Sfântului Mir popor ales, preoție împărătească, neam sfânt”<sup>62</sup>, iar în rugăciunea dinainte de ungerea cu Sfântul Mir preotul se roagă pentru cel ce se va mirui astfel:

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>59</sup> Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, p. 111.

<sup>60</sup> Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica cu Pr. Marc-Antoine Costa de Beuregard*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 42-43; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, p. 162.

<sup>61</sup> Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, p. 111.

<sup>62</sup> *Arhieraticon*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 231.

„Păzește-l pe dânsul întru sfințenia Ta. Întărește-l în credința ortodoxă. Izbăvește-l de cel rău și de toate uneltirile lui. Și păzește sufletul lui în frica Ta cea mântuitoare, în curăție și în dreptate, ca, în tot lucrul bineplăcând Ție, să se facă fiu și moștenitor cereștii Tale împărății.”<sup>63</sup>

Prin această rugăciune se consacră și se dăruiește viața credinciosului slujirii preoției împărătești.<sup>64</sup> Sfântul Mir este vehiculul Sfântului Duh. Prin pecetluirea cu darul Sfântului Duh, simbolizat de limbile de foc ale Cincizecimii, și rostirea formulei „Pecetea darului Sfântului Duh”, credincioșii se împărtășesc cu același Duh care vine și peste cel ce primește preoția sacramentală în momentul hirotoniei, prin rugăciunea episcopului: „umple-l de darul Sfântului Duh”<sup>65</sup>.

Preotul slujitor primește darul Sfântului Duh pentru „a sta fără prihană înaintea jertfelnicului Țău, a propovădui Evanghelia împărăției Tale, a lucra cu sfințenie cuvântul adevărului Țău, a aduce Ție daruri și jertfe duhovnicești, a înnoi pe poporul Țău prin baia nașterii de a doua”<sup>66</sup>, cu alte cuvinte, pentru a activa în chip văzut în lume întreita slujire a Mântuitorului Hristos. Preoția sacramentală nu este numai un chip văzut al slujirii lui Hristos ca Preot, ci și organ văzut al Preoției nevăzute a lui Hristos.

Preoția împărătească, prin Taina Mirungerii primește ungerea sfințirii, ungerea duhovnicească, îmbrăcăminte împărătească, veșmântul nestricăciunii, untdelemnul bucuriei, ungerea împărătească<sup>67</sup> cu care „s-au uns împărații și arhieriei și toți care, după aceea, de la arhieriei și preoți, s-au uns până astăzi”<sup>68</sup>, tot pentru a activa în lume întreita slujire, dar într-un mod diferit. Dacă preoția sacramentală primește darul Duhului pentru a jertfi la Sfântul Altar, pentru a săvârși Sfintele Taine ca mijloace de

---

<sup>63</sup> „Taina Mirungerii” în *Molitfelnic*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 38; vezi și Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 108.

<sup>64</sup> Vezi și Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, p. 112; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 108.

<sup>65</sup> „Hirotonia Preotului” în *Arhieraticon*, p. 81; vezi și Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 96.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Vezi rugăciunile I, a II-a și a III-a de sfințire a Sfântului și Marelui Mir din *Arhieraticon*, pp. 205-206; p. 206; p. 231.

<sup>68</sup> Vezi rugăciunea a III-a de sfințire a Sfântului și Marelui Mir din *Arhieraticon*, p. 231.

împărtășire a harului sfințitor și de încorporare a întregii zidiri în Trupul lui Hristos, cei „însemnați cu spălarea dumnezeiască”<sup>69</sup>, semnul preoției universale, primesc darul Duhului „pentru a apăra pavăza credinței lor nebântuită”<sup>70</sup> și pentru a participa alături de cler la puterea sacramentală a Bisericii.

„În Taina Botezului și cea a ungerii cu Sfântul Mir, fiecare credincios al Bisericii a fost transformat în templu al Duhului Sfânt, afierosit și sfințit lui Dumnezeu și chemat să-L slujească. Cu alte cuvinte, fiecare laic (laikos) este chemat, mai presus de toate, să fie martor, adică participant activ la misiunea Bisericii în lume.”<sup>71</sup>

Așadar, în virtutea preoției universale sau împărătești, credincioșii pot participa la puterea sacramentală a Bisericii, participând la Preoția unică a lui Hristos. Rugăciunea a IV-a din rânduiala sfințirii Sfântului și Marelui Mir confirmă acest lucru. Episcopul se roagă astfel: „cei ce se vor unge cu acest Mir să ia sfințenie de la Tine, pentru că ungerea cu Mir este numele Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos”<sup>72</sup>. Sfântul Mir fiind totodată și semnul și pecetea lui Hristos, prin ungerea cu el, noul botezat devine un nou hristos, adică uns al Domnului<sup>73</sup> (Χριστός, οὐ ὁ<sup>74</sup> în limba greacă înseamnă *uns*).

Întrucât Taina Mirungerii este taina preoției universale, putem adăuga că Taina Mirungerii este taina consacrării fiecărui creștin ca misionar. Întorcându-ne la rugăciunea a III-a din rânduiala sfințirii Sfântului și Marelui Mir, vedem că episcopul se roagă pentru cei ce vor primi ungerea „luminând ca făcliile cerului, neavând stricăciune sau pată, să fie primiți

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>70</sup> *Rugăciune la spălarea pruncului în Molitfelnic*, p. 40.

<sup>71</sup> *Go Forth in Peace*, p. 31.

<sup>72</sup> Acest fragment aduce aminte de cuvintele împăratului Solomon: „Mir vărsat este numele tău” (*Cânt 1, 2*).

<sup>73</sup> Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfintele Taine*, cap. 43 și 65, pp. 64, 80, 83; comp. și Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 95-105; Ene Braniște, *Liturgica specială*, Ed. Nemira, București, 2002, p. 290.

<sup>74</sup> Χριστός οὐ ὁ - strictly one who has been anointed, symbolizing appointment to a task; as a title for Jesus, designating him as the Messiah sent from God (see *John 1, 41*), Christ, (the) Anointed One (*Mt 1, 16*); as a personal name for Jesus, Christ (*Rom 6, 4*), Timothy Friberg, Barbara Friberg and Nev Timothy Friberg, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*.



întru odihna de veci și să primească chemarea de sus”<sup>75</sup>. Primirea chemării celei de sus este răsplata mântuirii de care se învrednicesc cei ce au luminat ca făcliile cerului (stelele) în lume, prin viața lor curată. Cu alte cuvinte, cei ce au răspândit în jurul lor lumina adevărului de sus și-au împlinit menirea, sau misiunea, și, în consecință, primesc cununa vieții veșnice. Prin preoția universală, creștinii sunt chemați să participe la întreita slujire a lui Hristos, care se actualizează în Biserică, până la sfârșitul veacurilor, prin lucrarea misionară a poporului lui Dumnezeu. De aceea, suntem de părere că redescoperirea și revalorizarea preoției universale stă la baza asumării vocației misionare a tuturor creștinilor.

## **5.2. Asumarea Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii, responsabilitate a tuturor creștinilor**

Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a aprobat și recomandat, în 1982, Bisericilor membre documentul: *Misiune și Evanghelizare. O declarație ecumenică*<sup>76</sup>, document care rezuma convergențele ecumenice în misiologie. Bisericile Ortodoxe au participat la redactarea acestui document misionar ecumenic și au fost preocupate de elaborarea unei teologii misionare în perspectiva contextului cultural și social al lumii în care trăim.

Documentul *Misiune și Evanghelizare. O declarație ecumenică* dezvoltă conceptul de Misiune pe urmele lui Hristos.<sup>77</sup> Printre caracteristicile „misiunii la modul lui Hristos” surprinse de misiologii ortodocși<sup>78</sup> se numără paradoxul smereniei și jertfa Crucii. Aceste caracteristici, alături de perspectiva trinitară, asumarea de către Hristos a întregii umanități, Învierea și nădejdea eshatologică și iubirea creionează, în linii mari, perspectiva ortodoxă asupra misiunii.

---

<sup>75</sup> *Arhieraticon*, p. 206.

<sup>76</sup> Vezi „YOU ARE THE LIGHT OF THE WORLD” (MATTHEW 5:14), *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, pp. 1-38.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>78</sup> „Misiune la modul lui Hristos. *Facă-se voia Ta*”, Raport introductiv la a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare”, San Antonio, 1989, în *op.cit.*, pp. 90 ș.u.

Având în vedere acest cadru al abordării ortodoxe a teologiei misionare, ne propunem să arătăm, în continuare, necesitatea asumării Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii de către fiecare creștin în parte. Vom porni de la o întrebare fundamentală în acest context: de ce este necesară asumarea Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii?

Întrucât scopul misiunii la modul lui Hristos – care, potrivit doctrinei *Missio Dei*, decurge din însăși natura lui Dumnezeu – este acela al recapitulării întregului univers în Hristos și al participării noastre la slava divină, nu orice cruce poate fi asumată în activitatea misionară a Bisericii. În spațiul cultural românesc contemporan se vorbește de mai multe sensuri ale crucii<sup>79</sup>, dar numai întru Crucea lui Hristos se poate împlini misiunea creștină. Și aceasta din următoarele rațiuni: (i) Crucea este necesară pentru crearea comuniunii, *κοινωνία* (ii) este Crucea biruinței morții prin Înviere<sup>80</sup>, (iii) numai pe Crucea lui Hristos murim păcatului și renaștem la o nouă viață<sup>81</sup>, (iv) ni-l face transparent și comunicabil prin creație pe Dumnezeu<sup>82</sup>, (v) este mijloc de sfințire și transfigurare a lumii<sup>83</sup>.

Acestea sunt câteva rațiuni care reclamă necesitatea asumării Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii, rațiuni, de altfel, valabile pentru orice întreprindere misionară la nivel personal. În concret, în misiunea Bisericii nu se poate vorbi despre o altă Cruce decât cea a lui Hristos, fiindcă fără Crucea Lui nu există misiune creștină.

Asumarea Crucii lui Hristos nu se poate realiza decât încorporați în Hristos și în comuniune cu El. Asumând Crucea Lui, suntem împreună jertfiți cu Hristos, care ne poartă în Sine când noi ne purtăm Crucea. Suferințele noastre sunt suferințele Lui (dacă suferă doar un mădular din trup, suferă și capul), iar suferința e semnul participării „ontologice” la patimile și moartea lui Iisus. A intra în comuniune cu Hristos este a intra în

---

<sup>79</sup> Vezi Anca Manolescu, Andrei Pleșu, Horia-Roman Patapievici, Gabriel Liiceanu, *Sensuri metafizice ale crucii*, extrase din seminarul în jurul cărții lui René Guénon, *Simbolismul crucii*, Ed. Humanitas, București, 2007, 261 p.

<sup>80</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 96-97.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 110-121.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

comuniune cu patimile Lui, a fi inclus (în mod mistic)<sup>84</sup> în Crucea lui Hristos. De aceea, asumarea Crucii lui Hristos presupune și comuniune în suferința lui Hristos.

Creștinul care este încorporat în Hristos și trăiește cu adevărat în El nu poate gândi, simți, acționa sau înțelege lumea într-un mod diferit de cel al lui Hristos. Nu poate transmite altă învățătură, nu poate avea alt scop în misiune decât cel propovăduit de Hristos și probabil că nu poate împlini acest scop al misiunii decât în Crucea lui Hristos.

Scopul misiunii creștine este cel pe care Sfânta Scriptură îl mărturisește (în special în Epistola către Efeseni și cea către Coloseni): recapitularea întregului univers în Hristos și participarea noastră la slava divină. Biserica Ortodoxă nu vede această recapitulare și participare la ceva care va avea loc la un moment dat în viitor, ci vestește că această realitate este pregustată deja în timpul și spațiul liturgic. Perioada de după Înălțare și Cincizecime nu este un simplu timp, ci este „timpul Domnului”, nu este atât *κρονὸς* cât *καρπὸς Κυρίου* în care Dumnezeu își împlinește planul Său.<sup>85</sup> Prin urmare, misiunea creștină este participarea credincioșilor la acest eveniment al împlinirii, dar ca acesta să aibă loc este necesară (i) propovăduirea Evangheliei, (ii) împărtășirea cu Sfintele Taine, prin care se creează *κοινωνία* (viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă) și (iii) extinderea acestei comuniuni la toate neamurile până la marginile lumii.

Având în vedere aceste elemente, din considerații de ordin metodologic vom face referire mai departe la două scopuri ale misiunii creștine: scopul final al misiunii și scopul imediat al misiunii, ambele raportate la Crucea lui Hristos.

### 5.2.1. Împlinirea scopului final al misiunii

Oamenii nu sunt chemați doar să-l cunoască pe Hristos, să se adune în jurul Lui ori să se supună simplu vocii Lui, ei sunt chemați să participe la slava Sa. Dacă în Vechiul Testament, împlinirea timpului eshatologic presupunea vederea slavei lui Dumnezeu (*Is* 66, 18: „Dar Eu vin ca să strâng la un loc popoarele și toate limbile. Ele vor veni și vor vedea slava

---

<sup>84</sup> Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 156.

<sup>85</sup> Anastasios Yannoulatos, „The Purpose and Motive of Mission”, în *IRM*, 54, (1965), p. 287.

Mea.”; 35, 2: „și poporul meu va vedea slava Domnului, strălucirea Dumnezeului nostru”), Noul Testament ne descoperă faptul că această vedere este dinăuntru spre afară. Oamenii, nemaifiind doar „spectatori” uimiți în fața slavei divine, se împărtășesc în Hristos de slava Lui, fiind „preamăriți împreună cu El” (*Rom 8, 17, cf. 1 Ptr 5, 11, Rom 9, 23-24, 1 Cor 2, 7*). Participarea noastră la slava Sa a început deja odată cu încorporarea noastră în Hristos: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (*In 17, 22, cf. 1, 14*), încorporare care începe prin Sfântul Botez: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și-mbrăcat”<sup>86</sup>.

În actul Crucii, Iisus Hristos se preaslăvește pe Sine prin faptul că intră la Tatăl ca Preot și Jertfă. El Însuși mărturisește paradoxul preaslăvirii Sale în actul Jertfei înainte de Patimă: „Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (*In 17, 1, 4, 5*). Aceasta este slava lucrării mântuitoare a Fiului la care participă și oamenii, întrucât „pe aceia pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit” (*Rom 8, 30, cf. 2 Cor 4, 6*).

Părintele D. Stăniloae vede preaslăvirea lui Hristos pe Cruce în faptul că El e și Dumnezeu, nu doar un simplu om. „Ca om aduce trupul Său jertfă, dar ca Dumnezeu îl așează de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta trupul jertfit e preamărit și poate iradia din el puterea îndumnezeitoare peste toți.”<sup>87</sup> În Trupul Său jertfit, care e jertfă în veci, „ni se infuzează și nouă duhul de jertfă, dar în același timp e locul în care e sălășluită toată slava și puterea dumnezeiască destinată nouă.”<sup>88</sup> În teologia părintelui D. Stăniloae, preaslăvirea paradoxală a lui Hristos în actul Crucii este urmată de preaslăvirea lui Hristos prin Înviere. Crucea și Învierea sunt inseparabile, precum inseparabile sunt și umanitatea și divinitatea lui Hristos. Unirea

<sup>86</sup> Vezi „Slujba Sfântului Botez”, în *Molitfelnic*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 38.

<sup>87</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ed. cit., p. 65.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 92.

aceasta este, în același timp, o comuniune maximă a Sa ca om cu Dumnezeu-Tatăl, în baza faptului că El, ca persoană, e totodată Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului și, ca atare, a avut puterea să rămână în unirea totală cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și să sfințească umanitatea Sa ca ipostas divin. „În acest context, purificarea Sa de orice egoism și suportarea durerilor și ostenelilor care sunt legate de această renunțare, capătă și ele rostul unei sfințiri prealabile, al unei «mortificări» spirituale pentru Dumnezeu sau pentru comuniunea cu El, rostul unei pregătiri pentru culminarea lor în moartea pe cruce.”<sup>89</sup>

În viziunea aceluiași părinte D. Staniloae, moartea acceptată, fiind urmată de înviere, este totodată o statornicire în această stare de renunțare la Sine, de sfințire și de comuniune cu Tatăl. „Așa se conciliază în credința Bisericii starea de Jertfă pe Cruce și de Arhiereu permanent și de înviere a lui Hristos, de victorie eternă asupra morții, de ședere a Lui de-a dreapta Tatălui, după ce a intrat cu sângele Său în Sfânta Sfintelor cea din ceruri”.<sup>90</sup> Numai aflându-Se în calitate de Jertfă curată la Tatăl, ne poate imprima și nouă starea de jertfă curată din puterea jertfei sale și ne poate introduce și pe noi la Tatăl. „El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (Evr 9, 12). Dacă a intrat la Dumnezeu cel veșnic înseamnă că S-a înveșnicit acolo cu sângele Său preacurat, datorită jertfei prin care S-a curățit. El e în stare de jertfă. Dar, în același timp, e în starea în care a trecut dincolo de orice moarte și în care se topește orice moarte a noastră, a celor ce „murim după asemănarea morții Lui”. Între Cruce și Înviere este astfel o continuitate. Intrând cu jertfa Sa în Sfânta Sfintelor de sus, rămâne acolo în veci, făcându-ne și nouă parte de slava Lui (Evr 1, 3; 10, 12). Moartea trece în înviere și, pe de o parte, rămâne în ea, pe de alta, e depășită în veci pentru Hristos ca om și pentru noi, întrucât, unindu-ne cu El, murim spiritual omului vechi, împreună cu El.<sup>91</sup> „Când, murind ție, te unești prin iubire cu Cel ce a murit Lui, pentru Tatăl și pentru toți, rămânând în veci viu la Tatăl, rămâi și tu în veci în El.”<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

Noi nu trebuie să murim ca Hristos în mod real, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desființat în moartea Lui. Murim la sfârșitul vieții, însă nu de o moarte ca pedeapsă, căci rostul acesta al morții s-a desființat în Hristos pentru cei ce se unesc cu El. Noi murim unindu-ne cu Hristos într-o „asemănare a morții Lui” (*Rom 6, 5*). De aceea, Crucea lui Hristos trebuie asumată la nivel personal, iar înțelegerea corectă a acestei asumări presupune comuniunea omului cu Hristos cel răstignit. Din punctul nostru de vedere, asumarea Crucii lui Hristos are două sensuri. Pe de o parte, este vorba de împrăștierea roadelor Crucii prin participarea la Moartea și Învierea Lui în Taina Sfântului Botez, iar, pe de altă parte, de răstignirea tuturor patimilor pe Crucea lui Hristos. Noi murim omului vechi, adică păcatului, rămânând să suportăm ca și Hristos durerile care ne conduc la moarte, neamestecate cu păcatul, deci nu ca pedepse pentru păcat, ci ca mijloace de depășire a morții și ca dureri ale efortului de renunțare la egoismul nostru. „Făcându-ne cu El o singură tulpină întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui, dându-ne seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi păcatului” (*Rom 6, 5-6*). Trebuie să ne sfințim noi înșine din puterea trupului sfințit al lui Hristos, Care șade de-a dreapta mării și de Care ne împărtășim, luptând împotriva patimilor noastre celor păcătoase și suportând afectele sau pătimirile ca urmări ale păcatului, fără de păcat și „înfățișând trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului și ca o slujire duhovnicească a noastră”, asemenea trupului lui Hristos (*Rom 12, 1*). Aceasta este preoția și jertfa noastră din puterea și după asemănarea preoției și jertfei lui Hristos.

„Așa cum suferințele Hristosului terestru (istoric) lucrează viață nu numai pentru El, ci pentru cei aleși de Hristos, într-un fel analog, deși nu într-unul identic, necazurile creștinilor pentru Hristos sunt de folos nu numai lui, ci și Bisericii întregi, nu în sine, ci ca roadă a comuniunii cu patimile lui Hristos.”<sup>93</sup>

După cuvintele Sfântului Apostol Pavel, pătimirile credincioșilor sunt de folos Bisericii pentru preaslăvirea creștinilor prin care se dă slavă lui Dumnezeu, scopului final al misiunii: „dacă pătimim împreună cu El, ca

---

<sup>93</sup> Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 162.

împreună cu El să ne și preamărim" (*Rom 8, 17-18*), „căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică covârșitoare" (*2 Cor 4, 17*).

Această slavă se va consuma în plinătatea ei la parusie: „când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă" (*Col 3, 4, Fil 3, 21, Rom 8, 17, Mat 13, 43, 2 Tim 2, 10*). Între timp, în ciuda încercărilor și suferințelor, ne bucurăm de promisiunea, de garanția slavei – „căci Duhul slavei și al lui Dumnezeu Se odihnește peste voi" (*1 Ptr 4, 14*) – și pășim în lumina slavei Sale, „privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului" și prefăcându-ne „în același chip din slavă în slavă (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)" (*2 Cor 3, 18*). Acest ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν definește procesul prin care cei credincioși sunt sfințiți încă din timpul acestei vieți, până la Parusie.

Mai mult, trebuie amintit că nu doar umanitatea, ci întreg universul participă la restaurare și își împlinește sensul în a-l slăvi pe Dumnezeu. Universul în totalitate (τὰ πάντα, „toate lucrurile") este „adunat" (ἀνακεφαλαιώσασθαι, „recapitulat") (*Efes 1, 10*), „plinit" (πληρουμένου) (*Efes 1, 23*) și „împăcat" (ἀποκαταλλάξαι) prin sângele Crucii Sale" (*Col 1, 20*). Faptul că Crucea sfințește întregul univers este evidențiat remarcabil în imnologia ortodoxă: „Lemnul vieții cu adevărat cel sădit în locul căpățanei [...] înălțat fiind astăzi, sfințește marginile lumii, și se înnoiește casa învierii"<sup>94</sup>; „Astăzi toată făptura din stricăciune s-a mântuit"<sup>95</sup>; „Lățimea și lungimea Crucii, cu a Cerului se aseamănă, că cu dumnezeiescul Dar sfințește toate"<sup>96</sup>; „Crucea ta cea cu patru părți înălțându-se astăzi, Hristoase Dumnezeu nostru, câte patru margini ale lumii le sfințește."<sup>97</sup>

Urmând aceeași perspectivă, Sfântul Grigorie al Nyssei vorbește despre restaurarea cosmosului dislocat de cădere, care acum își regăsește adevăratul său centru în Crucea lui Hristos cea cu patru dimensiuni:

„De la Cruce, a cărei formă se împarte în patru, dându-ne să socotim, plecând dinspre centru care converge totul, patru prelungiri, învățăm că Cel ce

<sup>94</sup> „Stihiră a Litiei în 14 septembrie", în *Mineiul pe luna septembrie*, 1929, Cernica, p. 186.

<sup>95</sup> „Stihiră a Litiei, Slavă, Și acum a lui Anatolie în 14 septembrie", *Ibidem*, p. 187.

<sup>96</sup> „Laudele Înălțării Sfintei Cruci", *Ibidem*, p. 196.

<sup>97</sup> „Stihiră glasul al 6-lea la sărutarea cinstitei Cruci în 14 septembrie", *ibidem*, p. 198.

a fost întins pe ea în clipa plinirii planului dumnezeiesc prin moartea Sa e Cel ce unește strâns și armonizează cu Sine universul aducând prin persoana Sa la un singur acord și la o singură armonie feluritele firi ale făpturilor.”<sup>98</sup>

Cu toate acestea, în timp ce împăcarea-reconcilierea tuturor lucrurilor a avut loc prin „sângele Crucii” (Col 1, 20), creația așteaptă cu nerăbdare să fie eliberată „din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (Rom 8, 21). Deși unirea și împăcarea au avut loc, manifestarea acestui act implică un proces istoric și așteaptă o împlinire eshatologică finală. Există un aspect eshatologic în fiecare etapă a planului divin și regăsim această dimensiune eshatologică în pasajele scripturistice care vorbesc de mântuire.

Mișcarea finală a istoriei, totuși, merge dincolo de întruparea Fiului lui Dumnezeu și de „recapitularea” tuturor lucrurilor în Hristos. „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (1 Co 15, 28). Supunerea tuturor lucrurilor în Hristos nu este sfârșitul, acesta este legat și orientat spre slavă veșnică a lui Dumnezeu ca „să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl” (Filip 2, 11).

În final, ultima carte a Sfintei Scripturi vorbește clar despre „orașul sfânt – Israel”, care a dobândit slava lui Dumnezeu (Apoc 21, 23), în care sunt aduse atât slava împăraților, cât și „slava și cinstea neamurilor” (21, 24-26) și care este luminat nu de soare, ci de însăși slava lui Dumnezeu. Slava absolută a lui Dumnezeu umple eternitatea și rămâne scopul ultim al universului.<sup>99</sup> Și în „slava veșnică a lui Hristos” (1 Ptr 5, 10) revelată în Crucea Lui, Dumnezeu îi cheamă pe oameni la misiune.

## 5.2.2. Împlinirea scopului imediat al misiunii

5.2.2.1. *Propovăduirea Evangheliei.* Propovăduirea Evangheliei este o condiție de bază pentru împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii și, în consecință, stă în strânsă legătură cu scopul imediat al misiunii creștine. Împărtășirea oamenilor de roadele Împărăției veșnice făgăduite de Dumnezeu începe cu împărtășirea de cuvântul veșnic

<sup>98</sup> Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic*, 32, PG 45, 80D-81A.

<sup>99</sup> Anastasios Yannoulatos, „The Purpose and Motive of Mission”, în *IRM*, 54, (1965), pp. 286-287.



viu și lucrător al Evangheliei lui Hristos: „Neamurile sunt împreună moștenitoare și mădulare ale aceluiasi trup și împreună părtași ai făgăduinței, în Hristos Iisus, prin Evanghelie” (Efes 3, 6). Prin aceasta, fiecare misionar devine un δῦκονος („slujitor”, mai degrabă decât „preot”) „după darul harului lui Dumnezeu” (Efes 3, 7). Ar trebui să notăm faptul că „slujirea (δουκονία) Evangheliei slavei” sau „slujirea Noului Testament” (2 Cor 3, 6) constituie – este deja – participare la slava lui Dumnezeu, așa cum este analizată în al treilea capitol al Epistolei a II-a către Corinteni, unde este comparată cu slujirea lui Moise.

Prin urmare, misiunea nu se referă doar la proclamarea unor adevăruri și principii etice, ci la începutul unei transfigurări în „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor 4, 4), prin care suntem chemați ca să „dobândim slava Domnului nostru Iisus Hristos” (2 Tes 2, 14). Această transfigurare are loc trecând de la un nivel al slavei la altul, ajungându-se, în final, la asemănare (συνμóρφωσις) cu chipul Fiului în Slava Lui veșnică (Rom 8, 29). Deci, scopul predicării nu se rezumă doar la adunarea comunității în așteptarea slavei lui Dumnezeu. E mai mult decât atât, e o mișcare doxologică, o invitație de participare efectivă la viața lui Dumnezeu Cel preaslăvit, o împărtășire mistică de slava Lui, o comuniune în slava ce va fi revelată.<sup>100</sup>

Propovăduirea Evangheliei nu poate fi despărțită de Cruce. Tradiția ascetică a Bisericii Ortodoxe este un continuu protest împotriva unui creștinism ușor și confortabil, care plătește servicii în numele Crucii, iar în realitate o evită sau chiar o urăște (Filip 3, 18).<sup>101</sup> Mântuitorul Iisus Hristos mărturisește acest lucru în a doua parte a Evangheliei de la Marcu (Mc 8, 21-10, 52), unde tema pătimirii apare în mod evident legată de adevăratele calități ale ucenicului lui Hristos. Sfântul Evanghelist Marcu face din cruce paradigma adevăratei calități de ucenic, subliniind faptul că misiunea lor va fi autentică doar atunci când își vor fi asumat Crucea Lui.<sup>102</sup>

Mântuitorul Însuși, în cuvântarea de despărțire, le spune ucenicilor că „v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți” (In 15, 16)

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 287-288.

<sup>101</sup> Vezi: Idem, *Confessing Christ Today*, 9th General Assembly, Chambesy, Switzerland. 19/07-25/07 1977, <http://www.syndesmos.org/content/en/text>, p. 11, accesat la 28 martie 2009.

<sup>102</sup> Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 227.

referindu-se la propovăduire și mărturie creștină și le dezvăluie că „vă vor scoate pe voi din sinagogi; și vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că aduce închinare lui Dumnezeu” (In 16, 2), legând prin aceasta Crucea de propovăduire.

5.2.2.2. *Realizarea relației de κοινωνία*. Prin lucrarea Sa mântuitoare, Hristos a răscumpărat natura umană (τὸ ἀνθρώπινον), dar participarea personală la mântuire, îndumnezeirea omului, se face prin Duhul Sfânt în Hristos, prin *koinonia* cu Hristos. Este, așadar, extrem de important ca, după predicarea cuvântului lui Dumnezeu, comunitatea care primește Evanghelia să devină „viață de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă” (κοινωνία – comuniune). Părintele D. Stăniloae susține că prin jertfa pe Cruce se restabilește comuniunea cu Dumnezeu. Pentru aceasta este nevoie de jertfă curată, stare în care omul nu se poate transpune. Hristos a acceptat jertfa curată, pentru ca, intrând la Tatăl în această stare, să ne introducă și pe noi adunați în Sine.

„Aici ideea de jertfă arată în ea în mod străveziu pe cea de comuniune. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl, condiționată de starea de jertfă curată care poate fi înțeleasă și ca o deschidere a omului pentru intrarea Tatălui, este restabilirea comuniunii între Hristos ca om și Dumnezeu. Dar starea Lui de jertfă a realizat-o pentru noi, ca o concluzie și întărire a comuniunii Lui cu noi, sau ca o bază a comuniunii noastre cu El. Căci El intră la Tatăl ca jertfă curată, sau restabilește comuniunea Sa cu El, pentru a ne introduce și pe noi în comuniunea cu Tatăl. Dar prin aceasta intrăm în comuniune și cu Hristos ca Dumnezeu, pentru că intrăm în comuniune cu Tatăl Lui, Care devine astfel Tatăl nostru. Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendința după comuniune; e renunțare la sine, de dragul celui alt; e uitare de sine din iubirea față de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei.”<sup>103</sup>

Starea de comuniune, câștigată prin Crucea lui Hristos, este gustată, potrivit teologiei ortodoxe, în Biserică, prin Sfintele Taine. Tainele sunt cele care constituie Biserica. Doar ele facilitează unei comunități să transceandă dimensiunea umană și să se transforme în Biserică. Mântuitorul Iisus Hristos subliniază faptul că numai „cel ce va crede și se va boteza va fi

---

<sup>103</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 91.

mântuit” (Marcu 16, 16). Iar Sfântul Apostol Pavel, după ce îi asigură pe creștinii din Corint că sunt „trupul lui Hristos” (1 Cor 12:27), subliniază: „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat” (1 Cor 12, 13; Rom 6, 3, Efes 4, 5, Col 2, 12: „Îngropați fiind împreună cu El [συνταφέντες] prin botez”). Mai mult, Mântuitorul a spus limpede că doar cei care vor mânca Trupul Său și vor bea Sângele Său „vor avea viață în ei”, „viață veșnică”. Ei vor rămâne în El și El în ei (In 6, 53-58). Taina Sfintei Euharistii rămâne centrul unității în Hristos „până când va veni El” (1 Cor 11, 26). Aceasta creează unitatea văzută a Bisericii și în consecință comunitatea: „că o pâine, un trup suntem cei mulți” (1 Cor 10, 17). Prin întreaga sa viață, Biserica „face să fie real – într-un fel ascuns, dar real – trupul lui Hristos slăvit”<sup>104</sup> pe Cruce, înviat și înălțat.

5.2.2.3. *Extinderea comuniunii întru Crucea lui Hristos.* Misiunea creștină întotdeauna va rămâne „o asimilare continuă a tainei Sfintei Cruci” – o iubire jertfitoare care luptă împotriva egocentrismului individual și social<sup>105</sup>. În sfânta Cruce, universalitatea și desăvârșirea se intersectează – universalitatea reprezentată prin brațul orizontal al Crucii, se întâlnește cu desăvârșirea, întrupată pe verticală. Sfânta Cruce rezumă dimensiunea universală și responsabilitatea misionară a Ortodoxiei. Aceasta înseamnă că întreaga existență umană este jertfită lui Dumnezeu pe Crucea lui Hristos.<sup>106</sup> Jertfa este expresia iubirii absolute și depășirea oricărei forme de individualism și separatism religios, etnic și confesional.

Creștinul ortodox încorporat în Hristos și cel care trăiește cu adevărat în El nu poate gândi, simți, voi, acționa sau vedea lumea într-un fel diferit de Hristos. Nu poate să-și limiteze orizonturile la parohia, orașul, țara lui, la așa-numita „lume creștină”, și nu poate rămâne indiferent la milioanele care încă trăiesc „străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu în lume” (Efes 2, 12). El știe că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (FA 17:26) și „voiește ca toți oamenii să se

<sup>104</sup> Anastasios Yannoulatos, „The Purpose and Motive of Mission”, în *IRM*, 54 (1965), p. 289.

<sup>105</sup> Idem, *Misiune la modul lui Hristos. „Facă-se voia Ta”*, p. 93.

<sup>106</sup> Idem, *The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension*, <http://www.syndesmos.org/content/en/text>, p. 11, accesat la 28 martie 2009.

mântuiescă și la cunoștința adevărului să vină” (*I Tim 2, 4*). Știe, de asemenea, că „Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască” (*Fapte 17, 30*). Sensul acestui „acum” este de o imperioasă importanță pentru misionar. Sintagma „toți de pretutindeni” este cea care îl determină să își perceapă propria datorie în dimensiunea ei ecumenică. Acest fel de vedea lucrurile nu are nici o legătură cu gândirea cosmopolită, care-i conduce pe oameni să caute aventuri în afara spațiului natal, în afara culturii proprii sau cu un anume romantism care-i face să ignore necesitățile pământului natal și criza „popoarelor creștine”. Trăind în El, care este însăși Existența, misionarul rămâne întotdeauna realist și conștient că orice loc poate deveni „un spațiu misionar”.

Misionarul consideră că pentru fiecare om nu există comoară mai prețioasă decât adevărul revelat de Dumnezeu. Prin urmare, el crede că oamenii care suferă cel mai mult în vremurile noastre sunt cei care au fost privați de Cuvânt, nu pentru că ar refuza să asculte, ci pentru simplul fapt că cei care îl cunosc de secole nu sunt interesați să-l transmită mai departe. Misionarul adevărat simte că onestitatea, dreptatea, credința și dragostea sa nu pot fi autentice dacă nu încearcă să facă în mod practic ceva – după puterile sale – în această direcție. La fel ca Sfântul Apostol Pavel, el simte că este „dator și elinilor și barbarilor și învățaților și neînvățaților” (*Rom 1, 14*). Nu poate vedea crucea de pe care Dumnezeu și-a întins brațele și a îmbrățișat națiunile și popoarele, așa cum afirmă în mod constant imnurile ortodoxe și, în același timp, se limitează la a-l lăuda pe Cel răstignit și la a-i cere milă, fără a vedea scopul universal al acestui sacrificiu și semnificația lui cosmică (vezi *Col 1, 20*).

De aceea, scopul misiunii creștine, potrivit teologiei și Tradiției ortodoxe este să întemeieze Biserici locale în toată lumea și la toate neamurile. Biserica locală, prin taine și prin întreaga ei viață, va participa la viața Bisericii cea una, sfântă, sobornicească și apostolească, al cărei Cap este Hristos (*Efes 1, 22, 4, 15, 5, 23, Col 1, 18*). Vorbind despre o Biserică locală, nu ne referim la o colonie spirituală sau un appendice al unei alte Biserici locale. În fiecare țară, Biserica este chemată să slăvească pe Dumnezeu cu propria ei voce. Aceasta înseamnă că, în lucrarea misionară, trebuie să

există respect pentru identitatea fiecărei națiuni. Pentru extinderea comuniunii creștine în Crucea lui Hristos, este necesară o investigare a modalităților prin care Dumnezeu S-a mărturisit pe Sine în trecutul fiecărui neam (FA 14, 16-17), care a depus eforturi nu doar de a se adapta, dar și de a întrupa Cuvântul lui Dumnezeu în limba și obiceiurile proprii. Prin acestea s-au sfințit caracteristicile popoarelor pentru a deveni chiar ele însele, și-au dezvoltat propria voce și au adus o contribuție personală la imnul doxologic comun – întotdeauna în armonie cu cântarea de laudă a întregii Biserici<sup>107</sup>.

### 5.3. Încorporarea sacramentală a întregii zidiri în trupul lui Hristos

Din punctul de vedere al teologiei misionare, fiecare om creat după chipul lui Hristos este un trimis în lume pentru a vesti Împărăția lui Dumnezeu. Primirea tainelor de inițiere dau omului o mai mare putere și datorie de a participa la misiunea Bisericii. Creștinii, încorporați în Hristos prin Sfântul Botez, Mirungere și Euharistie și apoi întăriți în viața duhovnicească prin celelalte taine, devin „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestească în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (1 Ptr 2, 9), pentru a participa la misiunea lui Hristos.

Această încorporare sacramentală la care participă credincioșii simpli are, din punct de vedere misionar, două direcții. Una spre propria persoană, iar cealaltă spre semenii. În primul rând, laicii colaborând cu clericii la săvârșirea sfintelor Taine se zidesc pe ei înșiși ca misionari, iar, în al doilea rând, participarea la sfintele Taine are un efect asupra celor din afara Bisericii, asupra creștinilor ignoranți și chiar asupra creației întregi.

Creștinii sunt adunați în Biserică pentru a ieși în lume și a chema la Hristos pe cei din lume. Ei sunt „aluatul care dospește toată frământătura” (Gal 5, 9) și martorii *luminii celei adevărate*<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Anastasios Yannoulatos, „The Purpose and Motive of Mission”, în *IRM*, 54, (1965), p. 289.

<sup>108</sup> *Liturghia Sfântului Ioan*, ediția a IV-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 93.

Administrarea Sfintelor Taine, prin care se face încorporarea în trupul lui Hristos – Biserica, este o îndatorire specială a preoției sacramentale care reprezintă, în plan văzut, preoția nevăzută a Mântuitorului Iisus Hristos. La această încorporare a întregii creații în Biserică participă și credincioșii de rând, laicii, în virtutea preoției universale și în virtutea calității lor de colaboratori ai sacerdoților consacrați prin hirotonie. Temeiul general al colaborării credincioșilor cu clerul, cum s-a mai spus până acum, este acela că împreună formează trupul mistic al lui Hristos și că atât preoția harismatică, cât și cea primită prin hirotonie activează în lume întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos.<sup>109</sup>

Fiecare creștin trebuie să împlinească această datorie potrivit poruncii date primului om în Eden: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul” (Fc 1, 28). Dintru început Adam a fost înzestrat cu o întreită demnitate de slujire: împărat, pentru că stăpânea peste toată făptura; profet, pentru că descoperea întregii lumi voința lui Dumnezeu și pune nume tuturor vietăților după firea lor; preot, mulțumind, mijlocind și slăvind pe Dumnezeu pentru toate binecuvântările revărsate asupra lui și asupra întregii firi necuvântătoare.<sup>110</sup>

Pornind de la cadrul mai larg al vieții sacramentale a Bisericii, ne vom opri la participarea credincioșilor la administrarea sfintelor Taine și vom începe cu Taina Sfintei Euharistii, centrul vieții spirituale creștine.

### 5.3.1. Participarea credincioșilor la Sfintele Taine

Funcția centrală a preoției este aducerea jertfei. Aducerea jertfei euharistice care are loc în Sfânta Liturghie este acțiunea cea mai de seamă a preoției în Biserică. Mântuitorul a adus Jertfa supremă ca Mijlocitor al mântuirii noastre Însuși Trupul Său. Preoția sacramentală, instituită de El, continuă mijlocirea mântuirii prin jertfă, dar nu printr-o jertfă personală a preoților consacrați, ci prin jertfa nesângeroasă a lui Hristos adusă de El prin ei, pentru întreaga Biserică și pentru sfințirea credincioșilor. „Că Tu

---

<sup>109</sup> Vezi: Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, pp. 158-180.

<sup>110</sup> Vezi și Isidor Todoran, „Starea paradisiacă a omului și de după cădere”, în *O*, VII (1955), nr. 1, p. 30-31; Ioan Mihălțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și Preoția Bisericească*, Ed. Episcopiei Oradea, 1993, p. 134.

ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți; Hristoase, Dumnezeu nostru; Se sfărâmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu; Cel ce Se sfărâmă și nu Se desparte, Cel ce pururea Se dă de mâncare și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește”<sup>111</sup>. Acestea sunt cuvintele preotului în timpul Sfintei Liturghii, prin care se arată, în mod evident, cine este Săvârșitorul nevăzut al Tainei, Jertfa și Primitorul Jertfei.

Toți cei ce s-au făcut prin Botez părtași ai Trupului lui Hristos jertfesc, întrucât sunt uniți cu Hristos, adevăratul Preot. Preotul este numai instrumentul lui Hristos, cel care îi ajută, în chip văzut, pe credincioși să se unească cu Cel ce jertfește (Hristos). Prin darul său preoțesc, acesta consacră Euharistia și mijlocește unirea pentru desăvârșire într-o unitate sacrificială, împreună cu Domnul, mijlocire ce nu poate fi săvârșită decât de preot<sup>112</sup>. Prin urmare, credincioșii participă activ, nu doar ca spectatori, la jertfa euharistică, iar acest fapt este evident în utilizarea pluralului de către episcop sau de către preot în momentul epiclezei: „Ție-Ți mai aducem această slujbă cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm; te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”<sup>113</sup>. Participarea este vădită, problema care se pune în zilele noastre este aceea a trezirii conștiinței participării reale a credincioșilor la sfânta Jertfă. Ei trebuie să „oficieze”, trebuie să se roage în timpul Liturghiei înainte și după jertfă împreună cu preoții. Prin rugăciunile din timpul sfintei Liturghii, ei cheamă, în unire cu preotul, Duhul Sfânt asupra darurilor puse înainte, în acest sens ei sunt participanți la actele duhovnicești și sfinte.<sup>114</sup> Rugăciunea este o permanentă participare a credincioșilor la opera mântuirii lor. Prin rugăciune, credincioșii mijlocesc nu numai mântuirea proprie, ci și milostivirea lui Dumnezeu față de semenii.

---

<sup>111</sup> *Liturghia Sfântului Ioan*, ed.cit., pp. 43-44, 80.

<sup>112</sup> Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, p. 51.

<sup>113</sup> *Liturghia Sfântului Ioan*, ed.cit., p. 66.

<sup>114</sup> Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, p. 54; vezi și Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 315; „Vocația laicilor pentru slujire își relevă cel mai înalt conținut în participarea la Sfânta Liturghie (prezența lor activă e absolut necesară). Sunt purtători ai harului și următori poruncii de a-L vesti pe Hristos celorlalți oameni, aduși astfel la cunoștința Evangheliei mântuirii. Trăiesc «inevitabila tensiune între existența în lume și neapartenența la lume»” (Nifon Mihăiță, *Misiologie creștină*, curs pentru uzul Facultății de Teologie, Ediția a II-a, Editura ASA, București, 2005, p. 90).

În Sfânta Liturghie, comuniunea și încorporarea întregii zidiri în trupul lui Hristos este evidentă. Comuniunea euharistică are totdeauna și o perspectivă eshatologică, este anticiparea comuniunii, cu Hristos și cu sfinții Lui în Împărăția lui Dumnezeu. În realizarea acestei comuniuni, rolul creștinilor este absolut necesar. Scopul săvârșirii Sfintei Liturghii este împărtășirea credincioșilor cu sfintele Taine. Comunitatea euharistică primește viață prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea prefacerea darurilor prin epicleza preotului este inseparabilă de sfințirea credincioșilor prin cuminecare.<sup>115</sup> Împărtășindu-se, credincioșii participă în mod concret la zidirea trupului lui Hristos întrucât Sfânta Euharistie este „izvor al vieții eclesiale”<sup>116</sup>, nu doar izvor de putere în vederea spiritualizării personale. Prin urmare, comunitatea ar trebui antrenată și încurajată să se apropie de Sfântul Potir cât mai des. Însă nu oricum, ci „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste”<sup>117</sup>, pentru că nu oricine se poate împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului (1 Cor 11, 27-29).

În ceea ce privește alte acțiuni sfinte și celebrarea celorlalte Sfinte Taine, laicii colaborează, și în aceste cazuri, cu preoții care le administrează. Săvârșirea validă a Sfintelor Taine depinde de anumite condiții pe care credincioșii trebuie să le îndeplinească. În aceasta constă, *de facto*, participarea lor la actele sacramentale. Îndeplinirea condițiilor respective pentru primirea sfintelor Taine nu este un lucru secundar, deși, la o analiză superficială, pare a nu avea foarte mare importanță. Refuzul mirenilor de a colabora cu preoții prin îndeplinirea condițiilor primirii Sfintelor Taine duce la „periclitarea mântuirii lor”<sup>118</sup>, agonisindu-și osândă (1 Cor 11, 27).

Cu toată importanța și rolul credincioșilor în primirea sfintelor Taine, ei nu pot fi numiți niciodată „co-administratori”<sup>119</sup>, pentru că atunci colabo-

<sup>115</sup> Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 317.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>117</sup> *Liturghia Sfântului Ioan*, ed.cit., p. 92.

<sup>118</sup> Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, p. 56.

<sup>119</sup> Vezi: Serghei Bulgakov, *op.cit.*, p. 56: „când este vorba de tainele a căror administrare este rezervată numai acelor care posedă preoția, în special Euharistia, laicii participă într-o anumită măsură la confecționarea acestor taine; preotul, în mod strict vorbind, nu trebuie să îndeplinească tainele singur, fără popor. Cu alte cuvinte, el administrează tainele cu poporul și laicii le co-administrează cu el.”



rarea mirenilor ar fi o participare prin har la puterea sacramentală a preoției<sup>120</sup> și, prin urmare, o uzurpare și o renunțare la aceasta ca structură fundamentală a Bisericii – trupul lui Hristos.

Tradiția bisericească arată că mirenilor li s-a permis ca în cazuri excepționale chiar să săvârșească una dintre sfintele Taine. Este vorba despre Taina Sfântului Botez. Săvârșirea acesteia constituie de fapt o „participare reală la exercitarea puterii sacramentale”<sup>121</sup> și nu o simplă colaborare cu aceasta. Cazul excepțional este doar acela „de moarte”, în care un creștin botezat, bărbat sau femeie, în virtutea preoției universale poate săvârși acest act pentru un necreștin. Biserica Ortodoxă recunoaște Botezul din necesitate, fapt dovedit în rânduiala ce se aplică neofitului botezat de un mirean în cazul în care supraviețuiește. Acestuia i se administrează ceremonialul Tainei Sfântului Botez cu tot ceea ce urmează după afundare, actul văzut al Botezului.

Participarea credincioșilor este necesară și în Taina Nunții, unde lipsa consensului liber din partea celor ce se căsătoresc face ca taina să nu se poată împlini. În Taina Spovedaniei, lipsa sincerității, a pocăinței, a hotărârii reale de a nu mai păcătui, face ca penitentul să nu primească vindecare de păcate și chiar să ia asupra sa păcatele îndoite: „de vei ascunde de mine ceva, să știi că toate păcatele îndoite le vei avea; ia seama dar, de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat”<sup>122</sup>. În Taina Hirotoniei, în cazul în care candidatul la preoție, după cercetarea canonică, nu îndeplinește condițiile cerute nu poate primi Sfânta Taină. De asemenea, chiar în timpul Tainei, care este săvârșită de episcop, poporul participă la un moment dat. Acesta are atribuția să strige dacă alesul este demn – ἄξιος – de treapta preoției sau nedemn. „Nimeni să nu fie hirotonit – scrie papa Leon cel Mare – împotriva voinței oamenilor locului, pentru ca nu cumva poporul cetății să înceapă să urască și să disprețuiască pe episcopul pe care ei nu l-au ales.”<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, p. 56.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>122</sup> „Slujba Mărturisirii” în *Molitfelnic*, ed.cit., p. 59.

<sup>123</sup> Leo the Great, *Letter XIV. To Anastasius, Bishop of Thessalonica*, VI, în coll. *NPNF*, vol. 12, Second Series, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, Hendrickson Publishers, 1994, p. 19.

În lumina celor prezentate mai sus, vom concluziona că laicii participă alături de preoți la zidirea Bisericii lui Hristos într-un mod special. Prin participarea lor, credincioșii împlinesc mandatul apostolic pe care îl au atât în virtutea constituției lor ontologice, cât și a calității de simpli creștini. Întrucât zidirea trupului lui Hristos – Biserica – este o exigență misionară fundamentală, în continuare, vom arăta că laicii „zidesc” Biserica în cele patru însușiri ale Sale. În secțiunea următoare am adoptat schema participării laicilor la viața Bisericii propusă de Constantin Skouteris.

### 5.3.2. Zidirea prin unitate de credință

*Zidirea prin unitatea de credință* se realizează în cadrul cultului divin public unde credința, chiar dacă este înțeleasă ca dar al lui Hristos Dumnezeu-Omul, presupune acceptarea ei responsabilă, precum și mărturisirea ei de către fiecare credincios în parte. În Tradiția liturgică ortodoxă nici un laic nu este considerat un element pasiv în adunarea care slujește sau un individ impersonal, ci este văzut ca parte activă a unei comunități care se crește în Hristos. Importanța eclesiologică a cultului și responsabilitatea personală a fiecărui credincios pentru întregirea trupului Bisericii este evidențiată, așa cum am văzut în *Constituțiile Apostolice*<sup>124</sup>. După C. Skouteris, este important să se sublinieze că întreaga structură a cultului ortodox și îndeosebi cea a dumnezeieștii Liturghii presupune participarea energetică a elementului laic. Nu este vorba despre o raportare sentimentală la Dumnezeu sau despre o comunicare cu o ființă superioară, ci despre o închinare duhovnicească a unei comunități în care toți au de îndeplinit un rol.

„Nu este lipsit de importanță faptul că până și termenul grecesc *Liturghia* înseamnă lucrarea poporului, operă pe care întregul popor o săvârșește. Coparticiparea substanțială a laicilor la cult nu este fără legătură față de rolul lor în menținerea integrității trupului bisericesc. Această împreună participare se manifestă în multe și variate feluri. Mai mult, cultul este în esență împreună lucrare a poporului cu episcopul, conlucrarea întregii Biserici locale, iar prin urmare, dovadă a unității Bisericii. Vom menționa cel puțin două elemente, care fac evident faptul că acest cult comun este

---

<sup>124</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, II, 59, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 649.

lucrarea clerului și a poporului, precum și adevărul a unității trupului Bisericii. De la început trebuie menționat că în Tradiția ortodoxă nu se înțelege, în fond, cultul fără participarea laicilor. Nu este îngăduit numai preotului, fără prezența credincioșilor, să săvârșească Dumnezeiasca Euharistie. În Tradiția ortodoxă, Dumnezeiasca Euharistie nu a avut niciodată caracterul unei chestiuni private, ci întotdeauna caracterul de jertfă a întregului trup. De aceea, preotul nu e desăvârșit de unul singur, nici independent, ci este totdeauna păstorul unei anumite turme.”<sup>125</sup>

Citând canonul al VI-lea de la Sinodul al IV-lea ecumenic, C. Skouteris amintește faptul că este nepermis ca cineva să fie hirotonit izolat, adică fără comunitate, deoarece „lucrarea preoțească, de orice grad, presupune existența poporului și înseamnă totdeauna slujire în legătură și în raportare cu poporul.”<sup>126</sup> Teologul grec continuă argumentarea, amintind că Liturgia, în Tradiția Ortodoxă, „a fost totdeauna percepută ca un eveniment dramatic, în care de la început sunt chemați toți credincioșii să ia parte.” Caracterul aducerii aminte și al reconstituirii reiese clar din desfășurarea gesturilor liturgice la care poporul nu este simplu spectator, ci participant real prin schimbul continuu de ecfonise și răspunsuri, dar și prin mărturisirea comună a credinței. Mai este amintit faptul că modalitatea de exprimare a tuturor rugăciunilor, fără excepție, este la plural. „Cuvântul *noi* domină întreaga procedură liturgică și indică exact unitatea Bisericii și a responsabilității personale pentru menținerea acestei unități, la care fiecare credincios ia parte.”<sup>127</sup>

Cu toate că am vorbit despre zidirea cea într-o unitate din perspectivă liturgică, nu trebuie să uităm că această unitate, la a cărei zidire participă laicii, are ca fundament *Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos*. Iisus Hristos, singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (1 Tim 2, 5), este prezent în Biserica Sa până la a doua Sa venire și dăruiește oamenilor unitatea spre mântuire. El este Capul și singurul Păstor al Bisericii Sale. De aceea, în *Martiriul lui Policarp*, Domnul nostru Iisus Hristos este numit „păstorul Bisericii catolice (universale n.n.) din lume”<sup>128</sup>. Unitatea Bisericii

---

<sup>125</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 80.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *Martiriul Sfântului Policarp*, XIX, 2, în coll. PSB, vol. 11, p. 34.

se manifestă în primul rând ca *unitate de viață în același Hristos*. Acesta ține de conștiința teandrică a Bisericii ca trup extins al Cuvântului întrupat.

„Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafecit și veșnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu puțință unitatea, deci mântuirea. Hristos Se extinde cu trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și de a lui Dumnezeu Tatăl față de El. Dar aceasta e Biserica. Și Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă și unitatea iubitoare între membrii ei. Biserica deci, numai întrucât e una reprezintă locul și efectul lucrării mântuitoare a lui Hristos sau rodirea efectivă a acestei lucrări.”<sup>129</sup>

Slujirea liturgică și Euharistia, înțeleasă ca apogeul acestei slujiri, nu este singura Taină prin care se menține și se întărește unitatea și catolicitatea Bisericii. Într-adevăr, prin Euharistie se desăvârșește comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă, însă credincioșii trebuie să înainteze și prin celelalte Taine. Pentru primirea Tainelor și participarea la Euharistie, credincioșii trebuie, însă, să mărturisească credința cea din totdeauna a Bisericii.<sup>130</sup> Un aspect specific gândirii ortodoxe nu poate fi trecut cu vederea atunci când vorbim despre unitatea de credință și mărturisirea ei în Biserică. Acesta este rolul episcopatului, de succesiune apostolică în transmiterea și apărarea credinței. Episcopului îi revine în mod special sarcina de a transmite și a veghea la păstrarea nealterată a credinței, iar această îndatorire ține de conștiința misionară a Bisericii locale, care, foarte important, este în strânsă legătură cu comunitatea credincioșilor pe care o păstorește, dar și cu celelalte Biserici locale. Această exigență scoate în evidență necesitatea existenței *episcopului* în jurul căruia laici să lucreze la zidirea cea întru unitatea de credință.

<sup>129</sup> Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 168; Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 193.

<sup>130</sup> Valer Bel, *Teologie și Biserică*, p. 195.

### 5.3.3. Sfințenia Bisericii și desăvârșirea credincioșilor

Desăvârșirea credincioșilor și chemarea lor la *sfințenie* este rezumată în cuvintele Sfântului Apostol Petru: „după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiți și voi înșivă sfinți în toată petrecerea vieții. Căci scris este: Fiți sfinți, pentru că eu sunt Sfânt” (1 Ptr 1, 15-16 comp. cu Lev 11, 44-45; 19, 2; 20, 7) și are la bază sfințenia lui Dumnezeu. Sfințenia, după C. Skouteris, „reprezintă o chemare de o importanță universală, destinația și aspirația tuturor acelor care aparțin trupului Bisericii. Orientarea către sfințenie este punctul de întâlnire al tuturor mădularelor trupului bisericesc”.<sup>131</sup> Drumul spre sfințenie este deschis tuturor, aici neexistând clase privilegiate. Clerici și laici, deopotrivă, sunt chemați la sfințire, iar în chemarea tuturor la împlinirea și desăvârșirea umanului se vede bine faptul că membrii comunității eclesiale împărtășesc același destin, adică sfințirea vieții.

Conform antropologiei ortodoxe, important pentru om este „posibilitatea care i se oferă de a deveni părtaș la sfințenia lui Dumnezeu, de a dobândi Sfântul Duh, ajungând el însuși purtătorul Lui”. Chemarea credincioșilor, clerici și laici, a tuturor, fără excepție, este să devină „purtători de Dumnezeu și purtători de Biserică, purtători de Hristos și purtători de sfințenie, adică să depășească zidirea lor naturală și să devină *nezidiți*, după har”<sup>132</sup>. Biserica Ortodoxă cinstește într-un an bisericesc atât sfinții clerici din toate treptele, cât și membrii laici ai Bisericii, pe care îi numește *egali cu Apostolii*. Acest lucru se datorează contribuției lor în răspândirea Evangheliei și la întărirea credinței. C. Skouteris subliniază că acesta „nu reprezintă, cu siguranță, un titlu fără conținut, ci exprimă trăsătura morală și mentalitatea Tradiției, care recunoaște că în interiorul Bisericii se deschide fiecărui credincios un câmp de creație al lucrării personale unice. Fiecare credincios poate, într-adevăr, în cadrul Bisericii să depășească limitele strâmte pe care i le impune condiția lui zidită și să devină după Har și prin Har dumnezeu.”<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, pp. 82-83.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 83; vezi și Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IX, 1-2, în coll. PSB, vol. 1, p. 160.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 85.

### 5.3.4. Sobornicitatea ca deschidere către întreaga lume

*Zidirea într-o sobornicitate este o altă latură a lucrării laicului în Biserică:*

„În repetate rânduri s-a subliniat că sobornicitatea/universalitatea, conform percepției ortodoxe, nu reprezintă o noțiune cantitativă, adică o noțiune care să definească situația externă a Bisericii. Din contră, ea reprezintă noțiunea care se referă la dimensiunea interioară a Bisericii, la calitatea și la coeziunea ei internă, pe care o asigură prezența neîntreruptă în ea a Mângâietorului. Sobornicitatea arată plinătatea și puritatea Bisericii în fața oricărei comunități religioase conjuncturale, precum și în fața oricărei falsificări scizioniste. Biserica este sobornică până în cea mai mică celulă a ei, până în ultimul amănunt al vieții ei. În acest sens, fiecare Biserică locală nu este pur și simplu sector al Bisericii Sobornicești, ci constituie o comuniune sobornicească, o adunare a credincioșilor pe care o caracterizează plinătatea, integritatea și totalitatea în Hristos”<sup>134</sup>.

Conform aceluiași teolog grec, *Constituțiile Apostolice* stabilesc cu precizie sobornicitatea Bisericii locale, când se referă la sfințirea Cinstitelor Daruri la Dumnezeiasca Euharistie, fiind, în același timp, rugăciune și jertfă a Bisericii:

„Încă ne rugăm Ție, Doamne, și pentru Sfânta Biserică Ta cea de la margini și până la margini [...] Încă aducem Ție și pentru toți cei care bine au plăcut Ție din veac sfinți, patriarhi, profeți, drepti, apostoli, martiri, mărturisitori, episcopi, preoți, diaconi, ipodiaconi, citeți, psalți, fecioare, văduve, laici și toți ale căror nume El le cunoaște. Încă aducem Ție pentru poporul acesta, ca să-l arăți pe el spre lauda Hristosului Tău preoție împărătească, neam sfânt; pentru cei care în feciorie și în curăție au viețuit, pentru văduvele Bisericii, pentru cei care în căsătorii cuviincioase și nașteri de prunci au trăit, pentru pruncii poporului tău, după cum pe nici unul să nu-l treci cu vederea.”<sup>135</sup>

Astfel, continuă C. Skouteris, credincioșii nu constituie „o simplă unitate aritmetică dintr-o totalitate de oameni”, ci sunt purtători și participanți ai unei plinătăți „care depășește orice măsură umană și fiecare experiență omenească”<sup>136</sup>. Așadar, viața credincioșilor în Biserică îi integrează într-o comunitate sobornicească în care fiecare persoană umană concentrează în

<sup>134</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 85-86.

<sup>135</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 12, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 750.

<sup>136</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 85-86.

sine toată Biserica. Din această perspectivă, laicul în Biserică este o existență sobornicească, deschizându-se către toți creștinii, dar și către ceilalți oameni de alte credințe și chiar către întreaga lume. Calitatea de ființă sobornicească a creștinului trebuie corelată cu condiția lui de existență chemată la sfințire, pentru că omul sfânt îi cuprinde pe toți și pe toate în dragostea lui Hristos care strălucește în el.

### 5.3.5. Apostolicitatea ca responsabilitate față de Tradiție

C. Skouteris prezintă participarea laicilor la apostolicitatea Bisericii din perspectiva contribuției acestora la lucrarea învățătoarească și misionară a Bisericii. Teologul grec notează că responsabilitatea continuării operei lui Hristos în lume s-a oferit sfinților Apostoli „ca har”<sup>137</sup> de către Însuși Hristos: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt” (*In* 20, 21-22). Așadar, sfinții Apostoli au avut misiunea de a începe propovăduirea adevărului, însă opera lor s-a continuat neîntrerupt în Biserică prin succesiune apostolică. În *Epistola Întâi către Corinteni* a Sfântului Clement al Romei găsim următoarea schemă: „Hristos a fost trimis de Dumnezeu, iar Sfinții Apostoli de Hristos”. La rândul lor, Sfinții Apostoli au așezat „prin cetăți și sate” bărbați încercați în Duhul Sfânt ca „episcopi și diaconi”<sup>138</sup>.

„În felul acesta, responsabilitatea slujirii apostolice este, înainte de toate, o responsabilitate episcopală și, prin urmare, preoțească. Ea constă în chemarea celor păcătoși la pocăință, în transmiterea cuvântului adevărului, în menținerea Tradiției apostolice prin orice mod și oferirea ei, precum și în slujirea, în general, pentru mântuirea lumii. Cu alte cuvinte, slujirea apostolică este cu precădere o lucrare episcopală, la care ia parte însă și restul clerului și poporul prin poruncă și concesiune de la episcop.”<sup>139</sup>

Cu toate acestea, s-ar considera o „deviere eclesiologică dacă apostolicitatea ar fi o însușire absolut închisă și limitată, care să aparțină exclusiv și de drept numai unei părți din trupul bisericesc.”<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>138</sup> Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni (I)*, XLII, 1-5, în coll. PSB, vol. 1, pp. 67-68.

<sup>139</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 88.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 89; Anastasios Yannoulatos, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *op.cit.*, pp. 3-9; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 241.

„În Noul Testament, amintea C. Skouteris, lucrarea apostolică este percepută totdeauna în legătură cu poporul. Existența Bisericii ne trimite cu începutul ei la vremea Sfinților Apostoli, iar încorporarea în trupul ei înseamnă comuniunea cu Sfinții Apostoli: „în ziua aceea s-au adăugat [...] și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire” (FA 2, 41-42). Cele petrecute la Sînodul Apostolic, „apostolii și preoții cu toată Biserica au hotărât și noi am hotărât adunați într-un gând” (FA 15, 22, 25), exprimă o mentalitate a colectivității, care nu lasă nicio posibilitate de percepere centralizatoare și exclusivistă a lucrării apostolice. Așadar, în timp ce slujirea apostolică reprezintă o operă care aparține sfinților Apostoli și urmașilor lor legitimi, totuși ea se transmite în întregul trup bisericesc prin sfinții Apostoli și episcopi.”<sup>141</sup>

Participarea laicilor la apostolicitatea Bisericii a fost percepută dintotdeauna în Tradiția Ortodoxă în legătură cu întreaga responsabilitate a Bisericii de a mărturisi credința, morala și dragostea lui Dumnezeu pentru întreaga lume. C. Skouteris sublinia faptul că „lucrarea apostolică nu a fost înțeleasă niciodată ca un drept de sine stătător și exclusiv al unei clase sau al unei părți dintre credincioși”<sup>142</sup>. Cu siguranță, responsabilitatea apostolică este o sarcină, înainte de toate, a episcopilor și a celorlalți clerici, însă aceasta nu înseamnă deloc că elementul laic este total exclus și fără de responsabilitate. Modul cum participă mireni la această responsabilitate îl vom dezvolta în capitolele următoare, aici amintim doar că mireni au datoria de a rămâne statornici în credința pe care au primit-o la Botez, de a o trăi în mod autentic, de a o mărturisi și chiar de a o transmite în familie și în societate.

#### **5.4. Propovăduirea Evangheliei – datorie a tuturor creștinilor**

Participarea laicilor la slujirea profetică a lui Hristos se face prin *propovăduirea Evangheliei*, prin păstrarea, prin transmiterea misionară a Tradiției apostolice și prin mărturia creștină în mijlocul lumii. A învăța pe cineva pentru a-l aduce la credință este sarcina nu numai a celui hirotonit, ci și a fiecărui credincios: „Frații mei, dacă vreunul din voi se va rătăci de la adevăr și cineva îl va întoarce, să știe el că cel ce l-a întors pe păcătos din

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 90.



rătăciră a căii lui își va mântui sufletul din moarte și mulțime de păcate își va acoperi” (*Iac* 5, 19-20). Aceștia trebuie să se „povățuiască unii pe alții” (*Rom* 15, 14), grăind adevărul (*Efes*. 4, 25) unii către alții, adevăr care este „Evanghelia spre mântuire tot celui ce crede” (*Rom* 1, 16-17) și „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (*2 Cor*. 4, 4).<sup>143</sup>

Laicilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării și al sfințirii. O primă ocazie e însăși mărturia vieții creștine „fiindcă priveliște lumii ne-am făcut, și îngerilor și oamenilor” (*1 Cor* 4, 9 ș.u.), iar o alta sunt faptele bune săvârșite din „credința lucrătoare prin iubire” (*Gal* 5, 6), ambele cu puterea de a-i atrage pe oameni la Dumnezeu. Astfel, cea dintâi metodă de mărturie evanghelică a constituit-o comuniunea de dragoste a celor care au recunoscut iubirea lui Dumnezeu față de ei. „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi” (*1 In* 4, 19) era o aluzie la propovăduirea evanghelică atunci când Apostolul iubirii sfătuia: „Iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea este de la Dumnezeu, și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu” (*1 In* 4, 7). Mai precis, același Apostol afirmă: „iubirea de Dumnezeu aceasta este: să-I păzim poruncile; și aceasta-i biruința care-a biruit lumea: credința noastră” (*1 In* 5, 3-4). Ascultarea noastră de voia Lui este o altă ocazie de propovăduire evanghelică.<sup>144</sup>

Totuși, un astfel de apostolat nu constă numai din mărturia vieții. Adevăratul apostol caută ocazii de a-L vesti pe Hristos prin cuvânt, fie necredincioșilor, pentru a-i aduce la credință, fie credincioșilor, pentru a-i instrui, a-i întări și a-i îndemna la o viață creștină cât mai adevărată, „căci dragostea lui Hristos ne stăpânește” (*2 Cor* 5, 14). În inima tuturor trebuie să răsună cuvintele Apostolului: „Că vai mie dacă nu voi binevesti!” (*1 Cor* 9, 16).<sup>145</sup>

În Noul Testament, *preoția* este extinsă la tot poporul lui Dumnezeu (*1 Ptr* 2, 4-5), predicarea Evangheliei nefiind astfel restrânsă la un anumit grup. Această extindere a preoției, mai ales în ce privește mărturia despre Hristos la cei din afară, trebuie să fie înțeleasă astfel: scopul participării

---

<sup>143</sup> Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 320.

<sup>144</sup> *Go forth in Peace*, p. 24.

<sup>145</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, pp. 173-174.

laicilor la propovăduirea Evangheliei este *zidirea* trupului – Biserica. Poporul lui Dumnezeu trebuie să adune Biserica, nu să o risipească, apoi laicii participă la această misiune numai prin raportarea la preoții și episcopii lor, pentru ca astfel să existe o coerență între toate părțile Bisericii, care lucrează numai împreună. Biserica este o comunitate care există ca un organism, cu funcții care depind una de cealaltă, nu ca organizație cu activități independente. În fine, a fi discipol și martor al lui Hristos înseamnă a împlini voința lui Hristos și nu a conduce campanii misionare. Biserica este legată de Hristos – capul Bisericii – numai prin ascultarea și mărturia autentică a tuturor creștinilor.<sup>146</sup>

Propovăduirea Evangheliei e o îndatorire specială la care sunt chemați Sfinții Apostoli (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15) și urmașii acestora, ierarhia bisericească, însă ea nu este atribuită prin exclusivitate clerului întrucât „fiecare credincios este chemat de Mântuitorul însuși a mărturisi (și prin aceasta chiar a predica) înaintea oamenilor.”<sup>147</sup>

#### 5.4.1. Laicii și propovăduirea Evangheliei. Tradiția Bisericii

În virtutea preoției universale, toți credincioșii trebuie să vestească cuvântul Evangheliei. La Taina Sfântului Botez și a Mirungerii (taina preoției universale), alegerea textului biblic rânduit la momentul citirii Sfintei Evanghelii întărește acest adevăr. În timpul Tainei Ungerii, se citesc ultimele versete ale Evangheliei după Sfântul Evanghelist Matei: „mergând, învățați toate neamurile”. Prin această citire, porunca Domnului se adresează oricărui creștin pecetluit, oricărui laic, „el trebuie să propovăduiască altora ceea ce a primit la Botez”. Alături de misionarii acreditați, „cel pecetluit” este un „om apostolic”<sup>148</sup>. Prin toata viața lui, cel botezat este chemat la o mărturisire neîncetată.

Chiar de pe vremea vieții pământești a Mântuitorului, n-au lipsit credincioșii care vesteau cuvântul adevărului și pe care Iisus Hristos nu i-a oprit. Astfel, când Ioan i-a adus la cunoștință că cineva „întru numele

---

<sup>146</sup> Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 320-321.

<sup>147</sup> Serghei Bulgakov, *op. cit.*, p. 72.

<sup>148</sup> Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, p. 113.

Domnului” scoate demoni, Iisus a zis: „Nu-l opriți, căci nu e nimeni care, făcând vreo minune în numele Meu, să poată degrabă să Mă vorbească de rău. Căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi” (Mc 9, 38-40). Pe unii chiar i-a trimis să-L vestească, chiar dacă misiunea lor este restrânsă numai la familie: „Iar intrând El în corabie, cel ce fusese demonizat Îl ruga ca să-l ia cu El. Iisus însă nu l-a lăsat, ci i-a zis: Mergi în casa ta, la ai tăi, și spune-le câte ți-a făcut ție Domnul și cum te-a miluit” (Mc 5, 18-19).

Mântuitorul Hristos a chemat așadar pe toți creștinii la propovăduirea Evangheliei Sale. E adevărat că apostolilor le cere în mod expres acest lucru: „Și mergând, propovăduiți, zicând: S-a apropiat împărăția cerurilor” (Mt 10, 7) și „Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case” (Mt 10, 27), dar tot lor le spune „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri” (Mt 10, 32-33), iar această obligație de a mărturisi pe Hristos înaintea oamenilor nu se raportează aici numai la apostoli, ci la toți creștinii. Istoria ne arată că nu puțini au fost acei creștini care și-au asumat această poruncă și au împlinit-o, devenind „agenți vii” și propovăduitori ai veștii celei bune.<sup>149</sup>

Faptele Sfinților Apostoli mărturisesc că, după uciderea diaconului Ștefan în Ierusalim, toți credincioșii au fugit, împrăștiindu-se în toată Palestina și în împrejurimi pentru că erau aspru prigoniți de Saul. Numai Sfinții Apostoli au rămas în Ierusalim (FA 8, 4), iar ceilalți creștini ce „se împrăștiaseră străbăteau țara, binevestind cuvântul” (FA 8, 4). Aceștia au ajuns până în Finicia, Cipru, Antiohia (FA 11, 19), au întemeiat Biserica din Antiohia în care pentru prima dată credincioșii au primit numele de „creștini” (FA 11, 26). „Și erau unii dintre ei, bărbați ciprieni și cireneni care, venind în Antiohia, vorbeau și către elini, binevestind pe Domnul Iisus. Și mâna Domnului era cu ei și era mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul” (FA 11, 20, 21). Toți aceștia erau simpli credincioși care predica cuvântul Evangheliei.

---

<sup>149</sup> Vezi și Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 64-80.

Potrivit indiciilor Noului Testament și Tradiției, Biserica din Roma a fost întemeiată de credincioși simpli. Aici au predicat mai întâi soții Aquila și Priscila, care erau credincioși laici. Apoi, împreună cu Apostolul Pavel, au predicat și alți ucenici laici ca Epafras, Tihic, Aristarh etc., precum arată Apostolul Pavel când scrie filipenilor că „cei mai mulți dintre frați, încredințare având în Domnul prin lanțurile mele, cu mult mai mult îndrăznesc să grăiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu” (*Filip 1, 14*). Despre mulți predicatori fără de nume din Biserica Tesalonicului, Apostolul Pavel ne spune că s-au făcut pildă tuturor celor ce cred în Macedonia și Ahaia, pentru că de la ei „a răsunat cuvântul Domnului nu numai în Macedonia și Ahaia, ci-n tot locul a pătruns credința noastră în Dumnezeu” (*I Tes 1, 8*).

Însuși Sfântul Apostol Pavel, în epistolele sale, pe lângă faptul că recunoaște lucrarea învățătoarească misionară a credincioșilor, îi îndeamnă la aceasta. Le cere să fie luminători în lume (*Filip 2, 15*), tot ceea ce vor face cu cuvântul sau cu lucrul să fie întru numele Domnului (*Col 3, 17*), propovăduirea lor să fie totdeauna plăcută, dreasă cu sare, ca să știe cum trebuie să răspundă fiecăruia dintre cei din afară (*Col 4, 6*).<sup>150</sup> Predicarea Evangheliei nu presupune exclusiv vestirea cuvântului lui Dumnezeu păgânilor, ci și datoria de a se povățui creștinii între ei după ce și-au însușit adevărul transmis lor de Sfântul Apostol Pavel: „Și, frații mei, sunt încredințat eu însumi despre voi, că și voi sunteți plini de bunătate, plini de toată cunoștința, putând să vă povățuiți unii pe alții” (*Rom 15, 14*).

Apostolul neamurilor îndeamnă pe creștini să lucreze potrivit darului primit, iar între aceste daruri se numără și propovăduirea sau învățătura: „Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sârguiască în învățatură” (*Rom 12, 6-7*).

În perioada apostolică, odată cu înmulțirea numărului catehumenilor, predicarea Evangheliei devine un dar special, la care face referire Sfântul Apostol Pavel când se adresează Romanilor, și se făcea prin slujitori

---

<sup>150</sup> Vezi și Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, pp. 173-174; Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 71-73.

harismatici ai cuvântului. Sfântul Apostol Pavel îi împarte pe aceștia în trei categorii<sup>151</sup>: „pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători (διδασκάλους)” (1 Cor 12, 28), fiecare dintre cele trei forme de învățătură avându-și slujitorul ei.

Nu avem intenția să ne oprim aici asupra importanței și rolului fiecărui dar. Amintim numai că, în perioada creștinismului primar, pentru răspândirea Evangheliei în toată lumea, Dumnezeu a rânduit ca unii oameni să poarte harisme ca darul profeției, al vorbirii în limbi și al tâlcuirii limbilor (1 Cor 14, 15), iar în perioada catehumenatului explicarea mai amănunțită a doctrinei și adâncirea sensului ei o făceau așa-zișii didascoli.<sup>152</sup>

Pentru tema noastră, precizările sunt importante, întrucât harismele și oficiul didascaliei sunt elemente care s-au constituit în mijloace de împlinire a vocației misionare de către acei care au deținut aceste daruri. Putem spune că aceștia au avut o vocație misionară cu totul specială, rânduită de Dumnezeu oamenilor în vederea ascultării, înțelegerii și trăirii Cuvântului lui Dumnezeu.

Duhul canonului al LXIV-lea de la Sinodul al II-lea Trulan, care interzice laicului „să interpreteze cuvântul sau să învețe în public”, este că învățătura nu constituie dreptul exclusiv al laicului, ci este întotdeauna o conexiune a responsabilității episcopale.<sup>153</sup> Aceasta înseamnă că laicul poate, prin porunca episcopului, să participe la slujirea didactică. Interpretând acest canon, Constantine Skouteris, mergând pe linia mitropolitului Ioan Hilas, atrage atenția asupra faptului că „a învăța cuvântul Domnului s-a dat numai episcopilor, iar dascăli ai Marii Biserici, dacă învățau, cu dreptul patriarhului învățau, ca reprezentanți prin el și ca cei ce țin locul arhie-

---

<sup>151</sup> Vezi și Teodor M. Popescu, *Biserica și Cultura*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 85; Radu Preda, „Rolul catehetic al laicilor în Biserică. Paradigmă istorică și provocare profetică”, *INTER I*, 1-2, (2007), pp. 148-164.

<sup>152</sup> „Pe când Apostolul este misionarul profesionist, iar Profetul, organul inspirat, care prezice, revelează, ceartă și sfătuiește, *Didascalul* este, cum îl arată și numele, învățătorul propriu-zis al comunității, cel care instruieste mai de aproape în cele ale credinței și moralei creștine, purtător al cunoștinței și al înțelepciunii” (T.M. Popescu, *Biserica și Cultura*, pp. 86-87). Vezi mai multe amănunte cu privire la rolul didascalilor la Teodor M. Popescu, *Primii didascoli creștini*, București, 1932, *Biserica și Cultura*, pp. 79-149 și Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 75-81.

<sup>153</sup> Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, p.50.

reului”<sup>154</sup>. Eusebiu de Cezareea menționează, în *Istoria bisericească*, anumite nume de laici, care au fost rugați de sfinții episcopi ca să vorbească poporului.

„Căci acolo unde există oameni în stare să aducă servicii fraților lor, ei sunt invitați de sfinții apostoli să vorbească poporului. Așa a vorbit Evelpist în Laranda, la rugămintea fericitului Episcop Leon; tot așa și la Iconium, Paulin, fiind rugat de episcopul Celsus, precum și în Sinada Teodor, de față fiind episcopul Aticus. Și se poate ca astfel de cazuri să se fi petrecut și în alte locuri, dar pe care noi nu le cunoaștem”.<sup>155</sup>

În afară de aceste servicii pe care le fac pe lângă episcopi laicii, evangheliizarea și transmiterea misionară a tradiției creștine are apoi o importanță capitală în cadrul familiei.<sup>156</sup> Părinții dețin un mare rol în educarea copiilor lor în duhul adevărului și al Evangheliei lui Hristos „Și voi, părinților, nu întărâtați la mânie pe copiii voștri, ci creșteți-i întru învățătura și certarea Domnului” (*Efes 6, 4*). Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte: pe cei mai tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăția. Pe văduve cinstește-le, pe cele cu adevărat văduve. Iar dacă o văduvă are copii sau nepoți, ei să se învețe mai întâi să-și dovedească evlavia față de propria lor familie și să-și răsplătească părinții, fiindcă bun este lucrul acesta și primit înaintea lui Dumnezeu” (*1 Tim 5, 1-4*). Apostolul Pavel compară legătura dintre bărbat și femeie cu cea dintre Hristos și Biserică (*Efes 5, 20-33*). „Taina aceasta mare este; iar eu zic, în Hristos și în Biserică” (*Efes 5, 32*).

Așadar, vestirea lui Hristos, predicarea Evangheliei constituie o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o „trimiteră” de la care ea nu se poate sustrage nimeni dintre cei care fac parte din aceasta, cler și credincioși. Predicarea Evangheliei este o obligație pentru că vizează

<sup>154</sup> C. Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, p. 89.

<sup>155</sup> Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, VI, IX, 18, în coll. PSB, vol. 13, traducere Pr. Teodor Bodogae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 244.

<sup>156</sup> Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 162.

convertirea prin credință.<sup>157</sup> Subliniind rolul decisiv al predicării Evangheliei în procesul convertirii prin credință, Apostolul Pavel scrie: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? și cum vor auzi fără propovăduitor? și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos” (Rom 10, 13-15, 17). Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Duhul Sfânt lucrează prin acesta în sufletele celor ce-l ascultă și-l primesc și produce în ei convertirea, așa cum a lucrat în sufletele celor ce au ascultat predica Apostolului Petru în ziua pogorării Duhului Sfânt: „Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem?” (FA 2, 37). „Și mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut” (FA 4, 4). „În timp ce Petru încă grăia cuvintele acestea, Duhul cel Sfânt S-a pogorât peste toți cei ce ascultau cuvântul” (FA 10, 44).

Studiul atent al istoriei și al tradiției canonice duce la concluzia că, încă din primele secole creștine, se îngăduia poporului să participe și la Sinoadele bisericești. În felul acesta, în afara Sinodului Apostolic, laici au luat parte la Sinodul I Ecumenic, după mărturia lui Eusebiu de Cezareea, potrivit căreia „nu se numărau toți în rândurile slujitorilor lui Dumnezeu”<sup>158</sup>. Această practică se găsește până astăzi în Biserica Ortodoxă și de aceea teologii laici participă, în calitate de consilieri/sfătuitori la conferințe panortodoxe și alte întruniri bisericești, contribuind, în diferite moduri, la opera teologică și, în general, didactică a Bisericii.<sup>159</sup>

În orice caz, participarea laicilor la lucrarea didactică, în afara faptului că nu se percepe ca un drept de sine stătător, ci totdeauna în legătură cu responsabilitatea episcopală, presupune și asumarea existențială de cel care învață. Cu siguranță, există premise spirituale fără de care este imposibilă

---

<sup>157</sup> Vezi mai multe despre convertirea prin credință la Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, pp. 20-24.

<sup>158</sup> Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, III, 8, în coll. PSB, vol. 14, traducere Radu Alexandrescu, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 128.

<sup>159</sup> C. Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, p. 89.

participarea la slujirea didactică<sup>160</sup>. În *Constituțiile Apostolice* se arată categoric că cel care învață, chiar de este laic, trebuie să fie cu experiența cuvântului și modest în purtare: „cel ce învață să învețe chiar dacă e laic, dacă e iscusit în cuvânt și decent în purtare.”<sup>161</sup> Această așezare delimitează, fără îndoială, cadrul participării laicilor la activitatea misionară a Bisericii.

Așadar, în Tradiția ortodoxă, se recunoaște responsabilitatea laicilor în săvârșirea lucrării apostolice, însă îndeplinind cele două premise pe care le-am menționat: încuviințarea și binecuvântarea episcopului și vrednicia personală a laicului. În acest fel, în afară de lucrarea de sfințire a lumii prin mărturia propriei lor vieți, creștinii pot chiar să preia sarcini specifice în lucrarea misionară și de evanghelizare.

#### 5.4.2. Laicii și propovăduirea Evangheliei în lumea contemporană

Obligațiilor de extindere limitată, cum este, spre exemplu, responsabilitatea de naș la Taina Sfântului Botez, pe care și-o poate asuma orice membru al Bisericii, indiferent de sex, din moment ce se îndeplinesc premisele duhovnicești, le urmează obligații cu un spectru mai larg. În felul acesta, responsabilitatea slujirii în opera catehetică a Bisericii reprezintă o misiune. Ea presupune, cu siguranță, o pregătire și o instruire teologică mai largă, ce se pretinde clericilor, dar și mădularelor laice ale Bisericii, bărbați și femei. În fine, slujirea cuvântului, în sensul general, adică predica, pe care și-o asumă în Biserica Ortodoxă și mădularele laice, reprezintă o misiune înaltă, iar faptul că această slujire se oferă ca posibilitate și membrilor laici ai trupului Bisericii constituie o adevărată adevărire a cuvântului profetic, conform căruia, în spațiul Bisericii, vor fi toți învățați de Dumnezeu (*Is* 54, 13; *In* 6, 45)<sup>162</sup>.

Propovăduirea Evangheliei astăzi se realizează și printr-o categorie specială de laici, profesorii care predau *Religia* ca disciplină de învățământ în

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>161</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 32, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 761.

<sup>162</sup> Vezi și *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 32, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 761.



școlile de stat, confesionale și particulare. Nu voi insista mult asupra acestei categorii de laici, întrucât lucrarea noastră îi vizează, în primul rând, pe cei care nu au niciun angajament „oficial” cu structurile administrative ale Bisericii. Voi aminti doar faptul că această categorie este una de laici, care împlinesc un apostolat special, trimiși fiind în învățământ cu binecuvântarea episcopului eparhial. Am putea spune că profesorii de *Religie* sunt noua structură de cateheți ai Bisericii, bărbați și femei, care îi inițiază pe tineri în tainele credinței. În aceeași categorie îi putem include și pe asistenții sociali teologi, pe pictorii de biserici sau pe restauratorii de monumente bisericești.

Revenind la simplii credincioși, amintim că evanghelizarea și transmiterea misionară a tradiției creștine este de o importanță capitală în cadrul familiei.<sup>163</sup> În Vechiul Testament, învățarea Legii în colectiv și transmiterea ei era o obligație de familie: „Cuvintele acestea pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli” (*Deut* 6, 6-7). Familia creștină își îndeplinește misiunea dacă prin iubirea și respectul membrilor ei unii față de alții, prin mărturisirea credinței și prin rugăciuni înălțate către Dumnezeu în comun va apărea ca fiind celula casnică a Bisericii și dacă întreaga familie se va insera în cultul liturgic al Bisericii și va promova virtuțile creștine în societate.<sup>164</sup>

„Trebuie accentuat faptul că în cea mai mare măsură, în cadrul celulei familiale, viața creștinului devine realitate și astfel, sănătatea tuturor problemelor se înnoiește. În fața amenințărilor contemporane la adresa existenței familiei însăși, trebuie amintit că tocmai în sânul structurilor ei au loc zi de zi cultul spiritual și propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, că în ea se exercită preoția părinților care-i oferă pe copiii lor luminii dumnezeiești și care sunt astfel reprezentanții provizorii și oglinzi ale grijii părinților și milostivirii dumnezeiești.”<sup>165</sup>

Fiind specific stării credincioșilor laici de a-și duce viața în mijlocul lumii și ocupațiilor lumești, ei sunt chemați de Dumnezeu ca, însuflețiți de duh creștin, să-și exercite apostolatul în mijlocul lumii contemporane, activând pentru evanghelizarea și sfințirea oamenilor și străduindu-se să pătrundă

---

<sup>163</sup> Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, p. 162.

<sup>164</sup> Idem, *Credința pe care o mărturisim*, p. 320.

<sup>165</sup> *Go Forth in Peace*, p. 34.

ordinea socială cu duhul Evangheliei, astfel încât activitatea lor să dea o mărturie clară despre Hristos și să slujească la mântuirea oamenilor. Fiecare, pe măsura darurilor și competenței lui, este chemat să participe activ la aprofundarea și apărarea principiilor creștine precum și la aplicarea lor corectă la problemele lumii contemporane.<sup>166</sup>

Apostolatul în mediul social, adică preocuparea de a pătrunde de duh creștin mentalitatea și moravurile, legile și structurile comunității în care trăiește fiecare, este misiunea și obligația creștinilor laici într-o măsură atât de mare, încât nu poate fi împlinit niciodată cum se cuvine de către altcineva. La domiciliu, la locul de muncă, în cadrul profesiei, al studiului sau al timpului liber, ei sunt cei mai în măsură să-și ajute frații și surorile. Adevărații apostoli nu se mulțumesc însă numai cu această activitate, ci se străduiesc să-L vestească pe Hristos aproapelui și prin cuvânt. Prin aceasta, ei contribuie la evanghelizarea și cunoașterea lui Hristos de către cei cu care ei vin în contact și la formarea cunoștințelor creștine, astfel încât ele, la rândul lor, să pătrundă de duhul Evangheliei diferitele medii și comunități umane.<sup>167</sup>

De la aceste principii cu caracter general, în teologia românească, părințele Ion Bria particularizează datoria laicului de a predica Evanghelia la situația Bisericii Ortodoxe Române. Teologul român identifică neajunsurile unui mod anacronic de a face teologie, susținând necesitatea orientării școlilor de teologie către domenii noi de cercetare, conexe studiului teologiei, prin care să se facă posibil accesul societății contemporane la învățătura și viața Bisericii.

„Teologia română trebuie să-și recapete misiunea ei pedagogică, orientând și pregătind preoți de parohie, profesori de religie, misionari, cateheți, care să deschidă larg ușile Bisericii, care să determine angajamentul moral al creștinilor. Nimic nu e mai păgubitor pentru orientarea parohiilor decât oscilația teologiei între sincretism și integrism, fie amestecând virtuțile creștine cu moravurile religioase populare românești, secularul cu sacrul, religia cu ideologia, fie reducând competența teologului la un dogmatism arhaic și confesionalism exclusiv. Una din criticile acestei teologii este că n-a dezmințit teze care interzic accesul laicilor, și mai ales al femeilor, la educația teologică și la misiunea catehetică și liturgică a Bisericii. Această

---

<sup>166</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 174.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 175.

omisiune privează preoții de parohie, de colaboratori prețioși, dar și oferă sectelor argumente de care au nevoie contra ortodocșilor [...] De pildă, teza că *nu oricine poate tâlcui și interpreta Biblia*, sub pretext că în ea se află multe părți greu de înțeles, interpretarea Scripturii fiind rezervată doar celor cu vocație și hirotoniți în succesiunea apostolică, celor care au darul dreptei învățături, trebuie reanalizată. Preoții știu că aceia care nu citesc și nu cunosc Sfânta Scriptură cad ușor pradă sectelor. Din acest motiv, lectura și interpretarea Bibliei aparține nu numai celor ce au erudiție exegetică, ci tuturor creștinilor care au primit lumina Adevărului prin ungerea cu Duhul Sfânt în taina Botezului și Mirungerii. Printre laici, există și cei chemați de Duhul Sfânt (harismatici) să participe la zidirea Bisericii, adică cei aleși să poarte sabia Duhului, adică cuvântul lui Dumnezeu (*Efes 7, 17*), și care primesc de sus cuvânt de înțelepciune, ca să binevestească, cu putere de la Dumnezeu, mântuirea Bisericii Sale (Nichita Stithatul, *Capete naturale*, 11, 34). Recunoașterea darurilor care sunt prezente și active în rândul mirenilor, este o datorie a preotului.

Sau teza echivocă după care femeia nu are dreptul să intre și să se închine în altar, fiind exclusă din cauza feminității ei și de la taina hirotoniei. Conform acestei teze, introducerea femeii în rândul slujitorilor bisericești ar fi o desacralizare a Altarului și o impietate împotriva firii, deoarece și în legislația iudaică *necurăția* femeii era un impediment. [...] Desigur, teologii ortodocși, în general, nu împărtășesc ideea că nu există nici o dogmă biblică și constrângere teologică de a reduce preoția sacramentală, hirotonită, la sexul masculin. Oricum, în istoria Bisericii Orientale, în care de multe ori tradiția canonică a urmat strict legislația civilă a imperiului, nu există până acum exemple de femei consacrate prin hirotonie pentru presbiterat și episcopat. Cât privește expresia *femeia să tacă în biserică* (*1 Cor 14, 34*; cf. *1 Tim 2, 10-12*), aceasta nu exclude femeia creștină de la responsabilitatea și misiunea didactică: în învățământul catehetic, în parohii, în învățământul religios în școli publice, în seminariile și facultățile teologice. Sau neparticiparea mirenilor la alegerea preoților, ca și absența vocii preoților în alegerea episcopilor. Dar cea mai importantă lacună a învățământului teologic este aceea că nu pune orientarea și programul său în linie cu noile arii ale misiunii creștine, neaccesibile sau necunoscute în trecut. De pildă, învățământul teologic în universități, în școli publice, în mass-media (televiziune, presă, radio). Simbolul de credință, ca și Liturgia, trebuie expuse și explicate unui nou public. Aceasta presupune cunoștințe în științele educației umane, în pedagogie și metoda didactică. Preotul trebuie să exercite noi misiuni: reflexia teologică pentru intelectuali, cateheze despre morala sexuală și conjugală pentru tineri și părinți, literatură religioasă pentru copii și tineret.”<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, pp. 171-173.

Timpurile noastre impun responsabilitate și discernământ din partea credincioșilor laici. Progresul științei și al tehnicii, relațiile complexe dintre oameni, nu numai că au lărgit sfera apostolatului laicilor, ci ridică și probleme noi, a căror rezolvare în duh creștin solicită efort și un angajament deosebit al credincioșilor laici. Spre exemplu, o nouă formă de propovăduire a Evangheliei este contribuția mirenilor la dialogul, atât de necesar astăzi, între teologie și știință<sup>169</sup>. Prin această lucrare misionară se încearcă conjugarea celor două domenii, în așa fel încât știința, păstrându-și autonomia necesară, să fie promovată în duh creștin, iar credința să fie sprijinită cu o fundamentare științifică, pentru ca întotdeauna creștinii să fie gata pentru a putea răspunde oricui va cere socoteală despre nădejdea lor (cf. 1 Pt 3,15).

### **5.5. Stăruința în credința cea adevărată și în transmiterea ei**

Credința în Dumnezeu și în lucrarea Lui mântuitoare trebuie să nască în sufletul creștinului dorința de a împărtăși cu ceilalți bucuria de a trăi în Duhul adevărului. De aceea, stăruința în credința cea adevărată și transmiterea ei nealterată constituie o altă exigență prin care laicii își împlinesc responsabilitatea misionară. De asemenea, considerăm importantă evidențierea acestei exigențe, în condițiile în care Biserica Ortodoxă botează copiii. Astăzi, creștinii ortodocși se întâlnesc cu credincioși de alte confesiuni, care practică Botezul adulților, iar dezbaterea ce are ca subiect de dispută pedobaptismul vs. Botezul adulților este încă prezentă în dialogul ecumenic.

Dacă la Botezul unui adult, acestuia i se cere o mărturisire de credință personală, la Botezul unui copil mărturisirea este făcută de comunitatea bisericească, în cazul acesta, de nașii copilului, iar răspunsul său personal

---

<sup>169</sup> Amintim ca exemplu de misiune a laicului în propovăduirea și apărarea credinței lucrările apărute în amplul program de cercetare al Asociației pentru Dialogul dintre Știință și Teologie din România (ADSTR), înființată în februarie 2005, în domeniul dialogului dintre știință și teologie. Acest program a reunit, cu sprijinul *Fundației John Templeton*, oameni de știință și teologi din mai multe localități din România.

va fi prezentat mai târziu în viață. Cu toate acestea, celui adult i se cere o continuă sporire a credinței mărturisite personal, iar, în cazul copilului, educația creștină trebuie să se orienteze către dezvoltarea și stăruința în credința primită la Botez. Educația respectivă ar trebui să aibă în vedere conținutul credinței adevărate, primirea credinței, mărturisirea, celebrarea, practicarea și apărarea ei, toate condiții ale transmiterii credinței.

### **5.5.1. Iisus Hristos, *Piatra cea vie* a credinței și conținutul Revelației**

Care este însă credința primită de copil la Botez și în care adevăr trebuie să stăruiască neofitul? Credința care modelează civilizația se naște din propovăduirea Evangheliei Împărăției lui Dumnezeu. Conform opiniei părintelui V. Bel, conținutul credinței pe care au primit-o neofiții, în care stăruiesc și pe care apoi o transmit depinde în mod exclusiv de descoperirea dată pentru totdeauna în Iisus Hristos. În El, Dumnezeu s-a descoperit în formă definitivă și eshatologică: „Nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl afară de Fiul” (*Mt* 11,27). „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut căci legea prin Moise s’a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit” (*In* 1,17-18). Epistola către Evrei subliniază că Revelația lui Dumnezeu a culminat și s-a încheiat în Iisus Hristos: „În multe rânduri și’n multe feluri grăindu-le Dumnezeu odinioară părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate, prin Care și veacurile le-a făcut. Fiind El strălucirea slavei Sale și chipul ființei Sale și pe toate ținându-le cu cuvântul puterii Lui, după ce prin El Însuși a săvârșit curățirea păcatelor noastre a șezut de-a dreapta slavei întru cele preaînalte” (*Evr* 1,1-3).<sup>170</sup>

Revelația este acțiunea luminătoare și transformatoare a omului care crede. După același autor, cunoștințele date în Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului credincios în comuniunea cu Dumnezeu, fiind totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora pentru realizarea acestei comuniuni. Credința vine

---

<sup>170</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 26-44.

din cuvântul propovăduirii și este în mod esențial răspuns la acest cuvânt. Între mărturisirea credinței și răspunsul credinței există o intercondiționare reciprocă. Credința, ca rod al lucrării harului în sufletele celor ce ascultă și primesc cuvântul propovăduirii, este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi” (1 In 4,19). De aceea, între credința ca act personal de primire și trăire a adevărului lui Dumnezeu și conținutul Evangheliei trebuie să fie o corespondență. Deoarece conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții, sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. Numai acea credință prin care se însușește conținutul integral al Evangheliei lui Iisus Hristos, „*Piatra cea vie*, neluată'n seamă de oameni, dar aleasă la Dumnezeu și prețioasă” (1 Ptr 2, 4) generează acea atitudine, acel mod de viață care corespunde exigențelor Evangheliei.<sup>171</sup> Acestea nu sunt un set de reguli de conduită morală, ci o conformare a vieții cu Hristos Însuși și, în consecință, o responsabilitate a tuturor creștinilor.

### 5.5.2. Ciclul credinței și transmiterea ei

Transmiterea credinței nu se poate face fără inițiere în credință și fără înțelegerea duhovnicească a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea, după părintele V. Bel, creștinii sunt mai întâi „iluminați”, adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii și predicarea explicită a Evangheliei.<sup>172</sup> Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni globale despre lume și om, despre sensul lucrurilor și al vieții.<sup>173</sup> Acest proces necesar transmiterii credinței autentice îl face pe părintele V. Bel să vorbească despre un „ciclu al credinței”, care presupune mărturisirea ei, celebrarea și practicarea ei, care, în opinia noastră, sunt condiții necesare transmiterii credinței.

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>172</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

Conform părintelui I. Bria, mărturisirii credinței (primul aspect al ciclului), îi urmează celebrarea ei în cadrul cultului divin public și particular, în care creștinul se împărtășește de harul lui Dumnezeu. Al treilea aspect al ciclului credinței este manifestarea concretă a credinței în viața personală și socială. Viața cea nouă în Hristos reprezintă „un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos într-o asemănare Sa”. [...] „Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului. Prin aceasta, istoria personală a creștinului este convertită în istoria personală a lui Iisus Hristos”.<sup>174</sup> Astfel, segmentarea acestui ciclu al credinței (mărturisire, celebrare, practicare), duce la deformarea spiritualității creștine<sup>175</sup>, dar și la o transmitere ineficientă a credinței.

### 5.5.3. Poporul lui Dumnezeu, apărătorul credinței adevărate

Stăruința în credința cea adevărată are și un alt aspect la care trebuie să facem referire: anume acela al contribuției laicilor la păzirea învățăturii ortodoxe. Am amintit în paginile anterioare faptul că episcopului îi revine sarcina specială de a veghea asupra ortodoxiei credinței, însă ierarhul sau sinodul unei Biserici autocefale va apăra întotdeauna credința în mijlocul unei comunități eclesiale și numai împreună cu aceasta. Istoria Bisericii a demonstrat că poporul lui Dumnezeu are un „instinct” special în a aprecia ortodoxia unei mărturisiri de credință. C. Skouteris amintea că atunci când patriarhii Răsăritului declarau, în faimoasa Encicloică a lor din anul 1848, că „la noi nici Patriarhii, nici Sinoadele nu au putut vreodată a aduce lucruri noi, căci păzitorul Credinței este însuși trupul Bisericii, adică poporul însuși, care voiește ca veșnic neschimbată să-i fie credința, și la fel cu a Părinților săi”<sup>176</sup>, doreau să sublinieze limpede „faptul că unitatea credinței nu se impune fără premise, ci este rodul responsabilității comune pe care o

---

<sup>174</sup> Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, p. 14-15.

<sup>175</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, p. 28; Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, pp. 25-26.

<sup>176</sup> *Epistola Encicloică, către ortodocșii cei de pretutindenea, a Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească a celor patru Patriarhi ai Răsăritului, la anul 1848 de la Hristos. Răspuns la Epistola Papei Pius al IX-lea, către Răsăriteni*. [http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica\\_1848.htm](http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica_1848.htm), accesat la 23 iulie 2010; I. Karmiris, *Monumente Dogmatice și Simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. 2 (în limba greacă), Atena, 1952, p. 920.

au atât episcopii, adică purtătorii prin excelență a lucrării didactice, cât și poporul, adică credincioșii cărora li se expune învățătura, care deopotrivă au și obligația să apere acuratețea învățăturii.”<sup>177</sup> În felul acesta, continuă teologul grec,

„fidelitatea față de adevărul Bisericii este asigurată de întreg trupul bisericesc. Episcopii învață pe poporul lui Dumnezeu, dar acest popor controlează, prin acel deosebit și harismatic simț, autenticitatea învățăturii care i se oferă. Există aici o reciprocitate internă. Învățătorii Bisericii interpretează Evanghelia, iar poporul judecă dacă interpretarea care se transmite este autentică sau nu. Aceasta înseamnă că toți cei care învață nu pot să ignore poporul, pentru că poporul în totalitatea lui este purtătorul Tradiției și apărătorul credinței. Așadar, cei ce învață împreună cu cei care sunt învățați, ierarhie și popor, constituie un tot care lucrează pentru menținerea adevărului și pentru asigurarea integrității întregului trup. Ierarhia judecă în legătură cu acuratețea învățăturii care se oferă, iar poporul judecă judecățile ierarhiei, adică aprobă învățăturile și hotărârile ei. Când Sfântul Apostol Pavel scria Tesalonicenilor *țineți tradițiile*, recunoștea tocmai dreptul pe care îl are poporul în a menține autenticitatea Tradiției și a respinge fiecare element care denaturează puritatea vieții Bisericii. Concluzia este că întregul trup al credincioșilor săvârșește o lucrare de o imensă importanță pentru păstrarea unității credinței. Prin instinctul său, care provine din aceeași experiență a vieții bisericești, comunitatea de credincioși poate să precizeze ceea ce este în armonie cu *consensus apostolorum et patrum* și ceea ce este în afara acestui consens. Acest instinct special al poporului lui Dumnezeu, care îl și face finalmente apărător al credinței, nu este decât rod al experienței însăși pe care au trăit-o Sfinții Apostoli, au preluat-o și au trăit-o Părinții și Sfinții Bisericii și care se menține vie în fiecare prezent istoric al Bisericii. Aceasta înseamnă că unitatea învățăturii și fidelitatea Tradiției le asigură identitatea experienței.”<sup>178</sup>

Așadar, transmiterea credinței ca responsabilitate a laicatlui se referă la statornicia în credința primită la Botez, dar și la o transmitere a unei experiențe duhovnicești prin care se continuă în istoria umanității legătura dintre Hristos cel viu și credincioșii Lui.

<sup>177</sup> C. Skouteris, *Perspective ortodoxe*, pp. 80-82.

<sup>178</sup> *Ibidem*.



## 5.6. Sfințenia vieții și transmiterea credinței

Ar mai trebui amintit încă un aspect în legătură cu apărarea și transmiterea credinței primite: misiunea prin sfințenia vieții, ca actul misionar prin excelență. Până a ajunge în acel punct, ar fi important să mai adăugăm câteva elemente care să înlesnească înțelegerea a ceea ce înseamnă acest tip de misiune, care are în centru sfințenia vieții creștine. Mai întâi, sfântul, ca un om purtător de Duh, va transmite prin ceea ce este el credința cea dreaptă. Apoi, împărtășirea cu Sfintele Taine este necesară transfigurării omului în comunitatea eclesială, pentru ca, mai târziu, să poată da mărturie în fața lumii prin propria-i viață.

### 5.6.1. Calitățile duhovnicești ale creștinului, condiție a transmiterii dreptei credințe

Tradiția patristică mărturisește că adevărul se transmite și se primește numai în Duhul Adevărului. Părintele Grigore Moș, vorbind despre dimensiunea duhovnicească a misiunii creștine, observă că adevărul se transmite „de la oameni care sunt prin viața lor purtători de Duh, stăruitori în credința cea adevărată, la oameni care sunt capabili să-L recunoască în cuvintele și faptele celor dintâi, și deopotrivă în Sfânta Scriptură și în Tradiția vie a Bisericii”<sup>179</sup>. Afirmția de mai sus e inspirată de Sfântul Isaac Sirul:

„Fiecare obișnuiește să alerge spre rudele sale. Și sufletul având părtășie cu Duhul, dacă aude vreun cuvânt, care are ascunsă în el putere duhovnicească, trece cu tot focul de partea Duhului. Nu însă pe tot omul îl trezește la umilire un lucru spus duhovnicește și care are ascunsă într-însul putere mare. Cuvântul despre virtute are nevoie de o inimă, care să fie goală de pământ și de orice vorbă pământească.”<sup>180</sup>

Părintele Grigore Moș remarcă, în continuare, că, la Cincizecime, când Duhul Sfânt s-a coborât peste Apostoli și aceștia au vorbit în limbi, nu s-a

---

<sup>179</sup> GRIGORE DINU MOȘ, „Dimensiunea duhovnicească a misiunii”, în Ioan Chirilă (coord.), *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Ed. Renașterea, 2006, p. 145.

<sup>180</sup> SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, Ed. Bunavestire, Bacău, p. 29.

transmis numai învelișul sonor al cuvintelor sau forma lor lingvistică, ci înțelesul de taină al cuvintelor. S-au împărtășit primei comunități de creștini „nu atât cuvinte, cât realitatea însăși semnificată de cuvinte, realitatea Duhului în deplinătatea ei nesfârșită”. „Cuvintele în sine nu înseamnă nimic, continua părintele, ele rămân profane și impure dacă nu poartă energiile Duhului Sfânt. Cuvintele rămân mincinoase dacă ele nu sunt adevărate de prezența Duhului Adevărului în sufletul celui ce le rostește și al celui ce le primește”<sup>181</sup>, întărind cele spuse prin trimiterea la Sfântul Siluan Athonitul: „Fără Duhul Sfânt nimeni nu poate cunoaște pe Dumnezeu, nici ști cum El ne iubește.”<sup>182</sup>

Într-adevăr, misiunea creștină este o lucrare a Duhului lui Dumnezeu la care participă și misionarii. Participarea acestora este chiar o participare la viața Duhului lui Hristos, care transformă omul, sfințindu-l și prefăcându-l într-un purtător de Duh. Duhul, fiind Duhul Adevărului, este transmis ca Duhul care convertește la tot Adevărul, fiind în acest sens absolut necesar în lucrarea misionară. În final, deși lucrarea de convertire a lumii este o lucrare a credincioșilor purtători de har, ea este o lucrare a lui Dumnezeu-Duhul Sfânt prezent în misionari. Acest lucru nu înseamnă că misionarul este un obiect pasiv prin care Duhul lucrează automat, ci că, prin efortul ascetic al misionarului, harul lui Dumnezeu se sălășluiește în sfinții lui și manifestă o forță vitală care convertește. Aceasta este o condiție necesară transmiterii credinței adevărate, întrucât se transmite aceluiași Duh Sfânt, Duhul Adevărului sau Duhul dreptei credințe.

### 5.6.2. Sfințenie sacramentală și mărturia creștină

Potrivit lui Al. Schemann, la Cincizecime, când plinătatea Bisericii s-a realizat o dată pentru toți,  *timpul Bisericii* a trecut spre ultimul segment al istoriei mântuirii:  *misiunea* ca proclamare și comunicare a  *eshatonului*. În opinia acestuia, nimic nu realizează mai bine relația dintre plinătatea Bisericii și misiunea ei decât Euharistia. „Euharistia începe ca un urcuș spre

---

<sup>181</sup> GRIGORE DINU MOȘ, „Dimensiunea duhovnicească a misiunii”, p. 145.

<sup>182</sup> SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, 1994, p. 61.

tronul lui Dumnezeu: *Toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm*, spune imnul și să ne pregătim pentru a urca noi înșine în cer împreună cu Hristos și să-i oferim – Euharistia Sa. [...] Euharistia este oferită *pentru toți în folosul tuturor* – este îndeplinirea de către Biserică a atributului, rolului său preotesc: împăcarea întregii creații cu Dumnezeu, jertfirea întregii lumi pentru Dumnezeu, intermedierea dintre lume și Dumnezeu. Toate acestea în Hristos, Dumnezeu-om, unicul preot al noii creații, *cel ce se oferă și care se dăruiește*. Dar aceasta se realizează printr-o totală detașare a Bisericii față de lume (*Ușile, ușile*, strigă diaconul atunci când începe rugăciunea euharistică), prin urcușul ei spre cer și intrarea în noul *eon*. Iar apoi, chiar în momentul atingerii și consumării acelei stări de plenitudine la masa Domnului și Împărăția Sa, când *am văzut lumina cea adevărată și ne-am împărtășit de duhul cel ceresc*, chiar atunci începe – *întoarcerea în lume*. *Cu pace să ieșim*, spune preotul când iese din altar și-și conduce comunitatea afară din Biserică – ultimul îndemn. Euharistia este întotdeauna *sfârșitul*, taina *parusiei*, însă e întotdeauna și *începutul*, *punctul de plecare*: acum începe misiunea. *Am văzut lumina cea adevărată, m-am bucurat de viața veșnică* dar această viață, această lumină ne este dată pentru a ne *transforma* pe noi înșine în martorii lui Hristos în această lume.”<sup>183</sup> În acest cadru teologic, mărturia apostolică a creștinilor își trage seva din împărtășirea cu sfintele Taine. Fără ascensiunea în Împărăția lui Dumnezeu prin sfânta Euharistie n-avem ce mărturisi lumii, nefiind „martorii acestor lucruri” (Lc 24, 48). Astfel, misiunea creștinilor nu este doar continuarea unei trimiteri exterioare, ci o mărturisire a propriei vieți creștine, „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” și trăită în Biserică prin Sfintele Taine.

Primirea Sfintei Euharistii aduce în discuție sfințenia sacramentală de care se împărtășesc credincioșii. De o importanță vitală pentru dobândirea sfințeniei mărturisitoare este pocăința și asceza. Cu siguranță, Sfânta Euharistie îi plasează pe cei ce se împărtășesc în comuniunea sfinților lui Dumnezeu, de aceea putem vorbi de o sfințenie sacramentală, însă sfințenia morală, după cum o numește mitropolitul Nicolae Mladin, sau sfințenia personală se dobândește prin schimbarea minții și practica ascezei.

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 200; cf. *Ibidem*, p. 307.

### 5.6.3. Mărturie prin sfințenia vieții, actul misionar prin excelență

Creștinismul, prin măreția mărturisitorilor și a martirilor săi, este mesianic, revoluționar, exploziv. De aceea, a da mărturie prin sfințenia vieții este actul misionar prin excelență al creștinilor. Părintele Valer Bel vorbește despre imaginea misionarului ideal, descrisă de Sfântul Apostol Pavel: „Și cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări de’nduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie întru înțelepciunea oamenilor, ci întru puterea lui Dumnezeu (1 Cor 2, 4-5). „Că n-am socotit ca’ntră voi să știu altceva decât pe Iisus Hristos; și pe Acesta răstignit” (1 Cor 2, 2). „Evanghelia noastră n’a fost la voi doar în cuvânt, ci’n putere și’n Duhul Sfânt și’n multă deplinătate, așa cum voi știți bine felul în care de dragul vostru am fost între voi. Și voi v’ați făcut următorii noștri și ai Domnului, întru mult necaz primind Cuvântul cu bucuria Duhului Sfânt” (1 Tes 1, 5-6). Așadar, cei cărora Sfântul Apostol Pavel le propovăduia, căutau dovadă despre faptul că „Hristos grăia întru el” (2 Cor 13, 3), și au devenit ai lui Hristos, precum era și Pavel, atunci când L-au văzut pe Hristos „viu prin puterea lui Dumnezeu” (1 Cor 13, 4) lucrând prin el. Căci Sfântul Apostol Pavel și-a identificat propria sa ființă cu propovăduirea lui Hristos, cu conștiința că propria sa mântuire depinde de aceasta (1 Cor 9, 15). El și-a pus în primejdie viața sa pentru Evanghelie și astfel viața lui Hristos s-a manifestat în trupul său cel muritor (2 Cor 4, 11).<sup>184</sup>

Ținând seama de modul dăruirii Duhului Sfânt, prin iradierea energiilor divine în receptaculul uman, sfinții, la fel ca Sfântul Apostol Pavel, sunt atât vase ale luminii, cât și vestitori și martori ai Luminii, folosindu-se de lumina lor ca să lumineze pe alții. Ei nu numai se împărtășesc de viața lui Dumnezeu, ci o și transmit. În acest sens, Sfântul Grigorie Palama spune:

„Mai gândește la faptul că norii aceștia, vasele luminii, aprind o simțire dumnezeiască a luminii aceleia și având prin fire un fel de ochi capabil să se împărtășească de lumină, pot deveni ei înșiși o lumină apropiată de a

---

<sup>184</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, p. 194.

soarelui și se pot folosi de o astfel de lumină. Astfel numai sfinții, deveniți îndumnezeiți și în chipul lui Dumnezeu se împărtășesc în sens propriu de Dumnezeu. Și nu numai se împărtășesc de El, ci Îl și transmit. Și nu cunosc numai cele ce s-au întâmplat, ci știu și cele ce n-au fost aduse niciodată la existență din nimic. Și nu viețuiesc numai, ci și dau viață, ceea ce nu e propriu puterii create. Dar după dovedirea adevărului să dăm atenție și vestitorilor adevărului, care spun că numai sfinții se împărtășesc de Dumnezeu. Căci noi totdeauna înfățișăm pe aceștia cu martori ai adevărului.”<sup>185</sup>

Astfel, se înțelege de ce capacitatea misionarului depinde nu numai de competența teologică și de calitățile pedagogice, ci și de sfințenia personală. Misiunea creștină este eficientă mai ales atunci când puterea Duhului Sfânt radiază din cel care îl propovăduiește pe Hristos. Această putere luminează neîmpiedicat prin cuvântul acestuia, fiind o confirmare a lucrării Duhului Sfânt în el și prin el. Aceasta are loc atunci când propovăduitorul întruchipează, în viața lui, adevărul lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt este legat de adevăr, adică de Dumnezeu care S-a întrupat în Iisus Hristos. De aceea, misiunea a fost deplină, profundă și de durată atunci când a fost întreprinsă de sfinți și martiri, care, uitându-se pe ei înșiși, și-au asumat Crucea lui Hristos, mărturisindu-l până la martiriu. „Ei și-au dedicat întreaga lor viață, nu doar talentul cuvintelor, pentru a face înțeleasă celorlalți taina lui Hristos.”<sup>186</sup>

Istoria Bisericii ne învață, așadar, că sângele martirilor a fost sămânța Bisericii. Sacrificiul ucenicilor lui Hristos în perioada persecuțiilor a germinat viață. În zilele noastre, sigur cu unele excepții, lumea nu ne mai persecută, nu mai trebuie să plătim preț de sânge. Și totuși, dimensiunea martirică a creștinului este actuală. În ce sens? Cu siguranță, idealul sfințeniei este actual și va fi atât timp cât va fi lumea în această formă. Însă martyria sau mărturia credinței se face și atunci când creștinii se jertfesc unii pentru alții. Preoții pentru enoriașii lor, medicii pentru pacienții lor, profesorii pentru elevii lor, părinții pentru copiii lor și, în general, orice jertfă a creștinului pentru aproapele este o formă de martyria și de mărturie a credinței prin viața curată în fața lumii.

---

<sup>185</sup> Sfântul Grigorie Palama, „Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare”, *FR*, vol. VII, trad., introducere și note de Pr.prof. D. Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 394.

<sup>186</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigențe*, p. 195; D. Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, în *Martiria/ Mission*, pp. 47-48.

## 5.7. Responsabilitatea creștinului față de creație

Viața sfântă a creștinilor are efecte asupra relației dintre om și lumea înconjurătoare. Așa cum am văzut, în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, sensul omului și al creației de a fi împreună în Dumnezeu se împlinește în momentul în care toate se conciliază în omul care are calitatea de mijlocitor în creație. Această lucrare face ca toate contradicțiile apărute prin căderea în păcat să fie înlăturate. Omul care reușește să depășească și să medieze problemele acestei relații este sfântul.

Astăzi, însă, se constată că omul alterează atât propria lui existență, cât și mediul existenței, lumea în care trăiește. Distrugerea lumii și degradarea condițiilor de viață sunt evidente. Calamitățile naturale, dezechilibrul ecosistemului, dezastrele ecologice sunt toate produsul unei evoluții necontrolate și necontrolabile a lumii, care, în scurt timp, pot căpăta dimensiuni apocaliptice. Defrișările uriașe, energia nucleară și utilizarea nerațională a resurselor naturale<sup>187</sup> sunt doar câteva elemente care, pe lângă faptul că au menirea să contribuie la progresul omenirii, se pot întoarce în același timp împotriva ei.

Secolul al XX-lea, pe lângă faptul că a fost unul al marilor salturi științifice, a fost și unul în care oamenii de știință, dar și simplii cetățeni s-au arătat îngrijorați de pericolele pe care le aduce cu sine dezvoltarea tehnică și industrială. Așa au luat naștere mișcările ecologiste. Ecologia, tratată independent, este o disciplină socială constituită în deceniul al II-lea al secolului al XX-lea, care studiază relațiile dintre om și mediul natural și social, inclusiv relațiile dintre fenomenele și instituțiile sociale și spațiile în care ele se amplasează (orașe, întreprinderi, locuințe etc.), influențele lor reciproce.<sup>188</sup>

Din punct de vedere teologic, problema ecologică este abordată pornind de la un adevăr fundamental: omul este stăpânul creației<sup>189</sup>, stăpân care are

---

<sup>187</sup> Vezi: Vasile Răducă, „Grija Bisericii față de mediul ambiant”, în *ST*, nr. 3 (1990), pp. 105-119.

<sup>188</sup> *Mic Dicționar Enciclopedic*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 329.

<sup>189</sup> Vezi *supra*: Vocația misionară a omului în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur.

responsabilitatea, așa cum am văzut în cugetarea teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, de a îndumnezei și de a transfigura creația cu ajutorul lui Dumnezeu<sup>190</sup>, de a o face transparentă Lui. Creația are destinul de a se realiza eshatologic în Împărăția lui Dumnezeu, spațiu de trăire veșnică a dreptilor cu Sfânta Treime. Această împărăție este anticipată plenar în Sfânta Biserică, unde relațiile de comunicare și comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și unii cu alții se actualizează în viața liturgică.

Actualul Patriarh ecumenic, Bartolomeu, este una dintre vocile foarte cunoscute la nivel mondial, care oferă o perspectivă ortodoxă asupra ecologiei, motiv pentru care este numit în cercurile ecumenice „Patriarhul verde”<sup>191</sup>. De altfel, termenul *ecologie*, de origine greacă (οἶκος = casă și λόγος, = cuvânt), cuprinde în conținutul său cuvântul οἶκος = casă, care ne duce cu gândul la sintagma οἶκος τοῦ θεοῦ = casa lui Dumnezeu, sintagmă ce are un înțeles eclesial.<sup>192</sup>

După tradiția ortodoxă, înțelegerea noțiunii de „Împărăția lui Dumnezeu” presupune înțelegerea lucrării de răscumpărare a lumii în Iisus Hristos, cu efecte asupra întregului cosmos. Cosmosul, chiar în forma sa actuală, este o icoană a Împărăției lui Dumnezeu. Rezonanța cosmică a mântuirii este ilustrată elocvent în epistolele pauline și în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul. Problema ecologică trebuie, așadar, să aibă în vedere devenirea cosmosului în care omul are o misiune foarte importantă.

Mitropolitul Ioannis Zizioulas, preluând o sintagmă întâlnită și-n scrierile Sfinților Părinți, aceea de „sacerdoțiu a omului” în creație, încearcă, în câteva conferințe, o fundamentare teologică a ecologiei. Acestea vor constitui suportul teoretic al acestui subcapitol, după care, pentru schițarea a ceea ce s-ar putea numi praxisul ecomisionar al credincioșilor, ne vom

---

<sup>190</sup> Vezi *supra*: Responsabilitatea omului – chip al lui Dumnezeu – în lume în teologia părintelui Dumitru Stăniloae.

<sup>191</sup> Vezi: Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (Fordham University Press, 2013); Bartholomew I. (Ecumenical Patriarch of Constantinople) and John Chryssavgis, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (Fordham Univ Press, 2012); John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009).

<sup>192</sup> Vezi: Vasile Mihoc, „Eclesiologia Noului Testament”, în *ST, L* (1977), nr. 3-4 și Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*.

folosi de cercetările din domeniul teologiei misionare pe această temă, care au dus la nașterea unei nou capitole în literatura de specialitate, *ecomisiologia*.<sup>193</sup> Argumentarea teologică a mitropolitului I. Zizioulas se constituie într-o metodă de abordare a cercetării ecoteologice sau, mai aplicat, a cercetării ecomisiologice pentru teologia ortodoxă. Principiul de la care pornește, în mod firesc, o astfel de cercetare, este cel al unității creației și al misiunii primordiale a omului de mijlocitor al unității în creație, destin misionar despre care am vorbit în capitolul dedicat antropologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Ecomisiologia, derivată din ecoteologie, reprezintă un tip de abordare a misiunii care are în centrul ei ideea de relație și interdependență a tuturor categoriilor lumii create. Îi este caracteristică viziunea mântuirii cosmice și universale, lărgind perspectiva misiologiei clasice prin aducerea în discuție a termenilor de „ecojustiție, ecopraxis și ecospiritualitate”.

Misiologul Ross Langmead susține că „ecomisiologia este o abordare a misiunii care înțelege misiunea lui Dumnezeu în termenii împăcării, la toate nivelurile, ale multiplelor aspecte ale realității, prin relație și interdependență”<sup>194</sup>. Definirea a ceea ce se numește, în discursul misionar contemporan, *ecomisiologie* nu este un element de noutate pentru gândirea teologică ortodoxă. După cum am văzut în capitolele consacrate vocației misionare a omului în teologia patristică, omul, prin natură, are misiunea de a stăpâni cu responsabilitate creația, relația lui cu aceasta nelimitându-se la o protecție exterioară, formală, ci având o implicație mult mai profundă:

---

<sup>193</sup> Sebastian Kochupurackal, *Eco-Mission, a Paradigm Shift in Missiology: Ecological Crisis, a Call for Paradigm Shift in the Understanding of the "Kingdom of God", with Special Reference to Kerala*, Asian Trading Corp, Bangalore, 2007; Thomas F. Best, Martin Robra, *Ecclesiology and ethics: ecumenical ethical engagement, moral formation and the nature of the church*, WCC Publications, 1997; Celia Deane-Drummond, *Eco-Theology*, Saint Mary's Press, 2008; Frederic P. Miller, Agnes F. Vandome, John McBrewster, *Ecotheology: Constructive Theology, List of Environmental Issues, Nature's Services, Sustainability, Pierre Teilhard de Chardin, Process Theology, Alfred North Whitehead, Environmental Degradation*, Alphascript Publishing, 2010; Hawea Albert Reed Jackson, *Ecotheology: the voice from the land and the environment*, University of Otago, 1997; Michael S. Northcott, *The environment and Christian ethics*, Cambridge University Press, 1996; Vezi: Celia Deane-Drummond, *The ethics of nature*, Wiley-Blackwell, 2004, E. M. Conradie, *An ecological Christian anthropology: at home on earth?*, Ashgate, 2005.

<sup>194</sup> Ross Langmead, „Ecomissiology”, *Missiology: An International Review*, 30 (2002), p. 505.



omul este subiectul responsabil pentru îndumnezeirea creației în el și prin el. Bineînțeles, această acțiune fiind văzută în deplină conlucrare cu Dumnezeu. De aceea, ecomisiunea este în mod firesc implicită misiunii omului de a îndumnezei creația prin conlucrare cu harul lui Dumnezeu. Numai în acest context putem vorbi despre ecomisiologie, înțelegând ca un subcapitol al misiologiei, care trasează coordonatele practice ale implicării Bisericii în activitatea de protejare și utilizare rațională a resurselor naturale.

### 5.7.1. Omul – sacerdotul creației

Mitropolitul I. Zizioulas socotește necesar ca lumea noastră să revină la concepția conform căreia superioritatea omului, în comparație cu restul creației, nu stă în rațiunea pe care o posedă, ci în posibilitatea lui de a comunica, adică de a crea relații de așa natură încât fiecare ființă în parte să fie eliberată de egocentrismul și de limitele ei și să se raporteze la ceva dincolo de sinele propriu, la cineva „de dincolo”, la Dumnezeu. Omul poate face acest lucru, nu ca un subiect gânditor, ci ca o *persoană*<sup>195</sup> (ca sacerdot n.n.), noțiune care va necesita o interpretare mai adâncă în cele ce urmează.

De altfel, noțiunea de „sacerdoțiu” trebuie eliberată de conținutul ei negativ și identificată, în principal, cu noțiunea de „oferire”, adică de deschidere a oamenilor într-o relație transcendentă cu „celălalt”, o noțiune care e legată mai degrabă de aceea de *iubire*, în sensul ei cel mai profund. Toate acestea presupun existența unei interdependențe între om și natură, precum și faptul că omul nu se împlinește decât atunci când devine *recapitularea* naturii. Astfel, omul și natura nu se află în antiteză, în antagonism, ci în relație concretă. Acest lucru nu poate reuși altfel, decât numai înăuntrul actului liturgic, pentru că numai în acest act natura însăși ia parte la evenimentul acestei legături concrete. În această relație concretă, omul, dacă vrea să depășească criza ecologică, trebuie să devină o ființă liturgică.<sup>196</sup>

Astfel, primele rugăciuni euharistice ale Bisericii, scrise în conformitate cu tradiția liturgică tipic iudaică, cuprindeau binecuvântarea roadelor

---

<sup>195</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, traducere Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999, p. 33.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

pământului. Dar acest lucru se făcea în așa fel încât să fie exprimată, în același timp, și afirmarea credinței în desăvârșirea creației și a naturii, ca și cum aceasta era, laolaltă cu supraviețuirea unui popor sau a umanității, epicentrul conștiinței ecleziastice.

Conform mitropolitului I. Zizioulas, profeția cosmologică și cosmologia euharistică, care s-au ivit din sinteza gândirii grecești și a celei ebraice pe tărâmul creștinismului, conțineau credința că lumea este un „fapt”, iar nu o realitate de la sine înțeleasă. Grație raportării ei la Creatorul veșnic și nestricăcios, ea dobândește permanență și va supraviețui. Exact în acest punct devine clară responsabilitatea omului, singurul care poate oferi lumea Creatorului ei. Pe această temelie stă posibilitatea omului de a deveni ceea ce numim aici „preot al creației”.<sup>197</sup> Interesant este pentru tema în discuție faptul că în Biserica primară liturgiile par să aibă ca punct central nu atât sfințirea darurilor – și mai puțin amintirea de natură psihologică a Crucii lui Hristos –, cât „oferirea” darurilor de pâine și de vin Părintelui Creator, ceea ce e cunoscut în toate Liturgiile vechi grecești ca „Anafora”. Astăzi, liturgiștii tind să accentueze acest amănunt uitat, care poate într-adevăr să aibă o importanță deosebită pentru o teologie a creației.<sup>198</sup>

În afară de această perspectivă liturgică asupra naturii, trebuie să consemnăm că, în cercurile teologilor pustiei din Răsărit s-a dezvoltat în mod deosebit credința potrivit căreia „chipul lui Dumnezeu” în om se află nu numai în sufletul, dar, de asemenea, și în *trupul* lui. Într-adevăr, ascetismul Bisericii vechi era caracterizat de lupta împotriva „voinței proprii”, astfel încât omul, având tendința de a stăpâni lumea exterioară prin voința proprie și de a o folosi pentru satisfacerea lui personală, să învețe să nu se facă pe sine centru al lumii zidite. Acesta este spiritul în care e nevoie să fie educat omul actual pentru a găsi sprijin în rezolvarea problemei ecologice.<sup>199</sup> Mitropolitul Ioannis Zizioulas amintește că, dintr-un anumit punct de vedere, expresia „chipul lui Dumnezeu” înseamnă că omul dorește ca orice lucru care există să treacă prin mâinile lui și să-l facă al său. „A face al său” poate însemna că omul are puterea de

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 34-36; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, p. 22.

<sup>198</sup> Alexander Schmemmann, *For the life of the world: sacraments and orthodoxy*, St Vladimir's Seminary Press, 1982, pp. 32-34; Anscar J. Chupungco, *Handbook for Liturgical Studies: Liturgical Time and Space*, Liturgical Press, 2001, pp. 397-412.

<sup>199</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, pp. 43-45.

a folosi făptura zidită în folosul propriu. În acest caz, omul, luând în mâinile sale făptura zidită, nu o înalță la nivelul său, ci o supune lui, înțelegând porunca lui Dumnezeu de a stăpâni pământul într-un mod *utilitarist*. Teologic, se poate spune că omul are posibilitatea de a deveni punctul extrem de referință, adică de a deveni *dumnezeu* prin har. Antropologic, omul se poate desprinde de natură ca și cum el însuși nu ar aparține acesteia. În acest caz, când spunem că omul ia lumea în mâinile sale, înțelegem că lumea devine *proprietatea* lui, pe care o folosește pentru propria sa satisfacție și plăcere. Știința și tehnologia dezvăluie faptul că supremația intelectuală a omului are ca scop descoperirea de moduri și de mijloace prin care ar putea obține beneficiul numai în atingerea scopurilor proprii.<sup>200</sup>

Faptul că omul își face lumea „a sa” poate însemna ceva cu totul diferit de ceea ce s-a descris mai înainte. După mitropolitul I. Ziziolas, este necesar să se poată da relației dintre om și lume o dimensiune *personală*. Ce cuprinde în ea această dimensiune personală? Persoana se deosebește de individ prin următoarele caracteristici: ea nu se poate împlini dacă este izolată, doar dacă este pusă în relație cu ceva sau cu altă persoană. O abordare personală a creației, spre deosebire de una individuală, ar considera omul o ființă a cărei identitate distinctă izvorăște din relația ei cu ceea ce nu este omenesc. Acesta ar putea fi Dumnezeu sau/și făptura zidită. Abordarea personală a creației ar înălța astfel lumea materială la nivelul existenței umane. Făptura materială ar fi eliberată, în acest fel, de limitele ei și ar dobândi ea însăși, trecând prin mâinile omului, o dimensiune personală, s-ar „umaniza”. Dimensiunea personală, spre deosebire de cea individuală, închide în ea ceea ce numim *ipostas* și/sau *universalitate*. Acești termeni sunt specifici teologiei, însă pot fi traduși foarte ușor într-un limbaj neteologic. *Ipostasul* are identitate proprie, care încorporează și exprimă totalitatea naturii. Spre exemplu, uciderea unui om ar putea fi considerată o crimă împotriva ansamblului firii umane, chiar dacă, în realitate, este o crimă împotriva unui singur om. În acest caz, se dovedește că uciderea ar putea fi preîntâmpinată mai „rațional”, și poate mai eficient, într-o comunitate care să nu recurgă la logica „drepturilor omului”, ci să considere fiecare făptură omenească ca ipostas al întregii naturi umane (Dogma treimică are în acest caz un înțeles particular, ceea ce este foarte important). Abordarea

---

<sup>200</sup> *Ibidem.*, pp. 84-85.

personală face din fiecare ființă o ființă unică și irepetabilă, în timp ce abordarea individuală face din ea un număr dintr-o statistică. Dacă omul acționează mai mult ca persoană decât ca individ în întrebuințarea creației, nu numai că o înalță la nivelul omului, dar o privește și ca totalitate, ca universalitate de ființe legate între ele.<sup>201</sup>

### 5.7.2. Modele de praxis ecomisionar pentru comunitățile creștine

Având ca fundament aceste principii teologice, în continuare vom încerca să identificăm câteva modele de praxis ecomisionar care pot fi urmate de fiecare membru al comunităților de creștini. Parohiile, în ansamblul lor, își pot aduce o contribuție importantă, devenind exemple de comunități euharistice cu o conștiință ecologică. Ele pot întruchipa modelul de comunitate în care dreptatea și responsabilitatea față de creație sunt centrale. În acest fel, bisericile pot deveni semne concrete și vizibile *hic et nunc* ale Împărăției lui Dumnezeu. Acest lucru presupune și o anumită conștiință ecologică.

Ernst Conradie a identificat trei modele pe care diferite comunități creștine le-au urmat pentru a împlini un *praxis ecomisionar*:

5.7.2.1. *Un model monastic, ascetic.* Acesta reprezintă, poate, cel mai vechi răspuns la preocupările legate de protecția mediului. Modelul monastic pune accentul pe un stil de viață individual, dar, în același timp, comunitar. „Trăind în armonie cu natura și reducându-și propriile nevoi la minimum, comunitățile monastice transmit mesajul că pământul este al lui Dumnezeu și nu ar trebui folosit doar pentru a satisface lăcomia umană. Aceste comunități reprezintă ele însele un puternic protest la adresa unui stil de viață caracterizat prin risipă și lipsă de responsabilitate față de lume și natură”<sup>202</sup>.

5.7.2.2. *Un model sacramental/ Euharistic.* În acest model, viața și toate relațiile pe care aceasta le presupune sunt aduse înaintea lui Dumnezeu, fiind prin El, în mod constant, reînnoite. În cadrul acestui model, accentul cade pe contemplație ca sursă de reînnoire. O practică a protecției mediului poate fi derivată doar indirect din acest tip de contemplație sacramentală.

---

<sup>201</sup> *Ibidem.*, pp. 85-87.

<sup>202</sup> Ernst Conradie, *Christianity and Ecological Theology*, AFRICAN SUN MeDIA, 2006, p. 178.

Sacerdoțiul omului reclamă folosirea făpturii zidite ca pe ceva ce a fost hărăzit de Dumnezeu nu numai să supraviețuiască, dar și „să fie consacrată” prin mâinile omului. În sacerdoțiu există două dimensiuni. Amândouă permit omului să-și joace cu succes rolul de verigă de legătură între Dumnezeu și făptura zidită. Una este ceea ce numim dimensiunea *ipostatică*, prin care lumea este consacrată și încorporată într-o realitate universală. Cealaltă este ceea ce numim dimensiunea *extatică*, prin care lumea, raportată la Dumnezeu și oferită Lui ca „ale Tale dintru ale Tale”, își depășește limitele. Acest fapt constituie fundamentul a ceea ce numim *sacerdoțiul* omului. Când omul ia lumea în mâinile sale și o întregeste creator, raportând-o la Dumnezeu, atunci eliberează făptura zidită din limitele ei și-i dă posibilitatea de a exista cu adevărat. Astfel, când omul este „preot al creației” devine de asemenea el însuși creator. Am putea spune că în toate acțiunile cu adevărat creatoare ale omului există inerent un caracter „sacru” sau „parasacru”. Prin urmare, vorbind despre „sacerdoțiu”, vorbim despre un comportament existențial mai larg, care cuprinde în el toate acțiunile umane cărora li se supun manifestările conștiente și chiar cele inconștiente ale acestor două expresii ale sacerdoțiului: cea ipostatică și cea extatică, după cum le numeam puțin mai înainte.<sup>203</sup>

5.7.2.3. *Un model profetic.* Potrivit acestui model, Biserica trebuie să acționeze în spiritul unei solidarități cu partea cea mai slabă a întregii creații. În multe situații, acest lucru presupune și atenția acordată formelor non-umane ale creației. Lupta pentru desăvârșire este, așadar, lărgită pentru a include și natura sărăcită, slăbită, desfigurată și supra-exploatată. Printre proiectele care urmează acest model, se numără și mișcările de protest împotriva diverselor forme de degradare a mediului. Aceste mișcări sunt construite astfel pe modelul profetic de mărturie a Bisericii.<sup>204</sup>

Există numeroase modalități concrete în care comunitățile creștine se pot implica într-un praxis ecomisionar. Biserica are posibilitatea ca, prin lucrarea ei de propovăduire a Evangheliei sau prin intermediul unor asociații laice afiliate ei să-și informeze credincioșii asupra contribuțiilor pe care și le pot aduce la protecția mediului. De asemenea, printr-o adminis-

<sup>203</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, p. 87.

<sup>204</sup> Ernst Conradie, *Christianity and Ecological Theology*, pp. 173-183.

trare corectă și responsabilă a resurselor parohiilor, având la bază practica ascetică specifică Răsăritului creștin, comunitățile pot învăța, prin puterea exemplului, cum să respecte și să protejeze creația în activitățile lor cotidiene.

Însușindu-ne această practică, constituim o comunitate misionară și mărturisitoare, care ia din lumea zidită anumite elemente pe care le oferă lui Dumnezeu, recunoscând astfel că făptura zidită nu ne aparține nouă, ci lui Dumnezeu care e singurul ei „proprietar”. „În acest fel, creația dobândește pentru noi o sacralitate care nu este înăscută, ci dobândită: o dobândește când omul realizează liber în el acel *după chipul lui Dumnezeu*, adică în acest caz propriul său sacerdoțiu”<sup>205</sup>, prin aceasta împlinindu-și vremelnic, în casa lui Dumnezeu (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ), destinul misionar.

---

<sup>205</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, pp. 88-90.



## Concluzii

---

**T**eologia misionară ortodoxă din România este în plină dezvoltare, context în care lucrarea noastră a încercat să ofere o reflecție teologică asupra unei teme de actualitate pentru viața bisericească, și anume implicarea laicului în slujirea misionară. Așa cum am amintit încă din introducere, lucrarea a încercat să fundamenteze teologic calitatea de misionar a omului și să arate că misiunea creștină nu este o responsabilitate exclusivă a clerului.

Conform teologiei ortodoxe, Mântuitorul Iisus Hristos a transmis lumii Evanghelia mântuirii, inaugurând un nou mod de viață cu Dumnezeu, radical diferită de cea trăită până atunci. Evanghelia mântuirii se regăsește concomitent în propovăduirea lui Hristos, în lucrarea și în Persoana Sa. De aceea, misiunea Bisericii are scopul de a vesti lumii această Evanghelie transmisă prin Tradiție, consemnată în Sfânta Scriptură și întrupată în sfinții lui Dumnezeu.

Astfel, în scrierile Noului Testament aflăm imaginea completă a ucenicului creștin, ale cărui slujiri misionare se lămuresc, mai târziu, în scrierile Sfinților Părinți. Din scrierile sfinților Evangheliști am aflat că Dumnezeu cheamă la misiune pe *toți* creștinii botezați. Așa cum lumea este locul și destinatarul misiunii Fiului lui Dumnezeu, în același fel aceasta este spațiu de misiune și pentru trimișii Săi (*In* 3, 17; 17, 18). În lucrarea lor, ucenicii sunt îmbrăcați cu putere de sus (*Lc* 24, 49; *FA* 1, 8), sunt conduși și ocrotiți de Duhul Sfânt. Sunt trimiși pentru că au fost martorii lucrărilor lui Hristos (*Lc* 24, 48; *FA* 10, 41), iar, mai târziu, martiri pentru Acesta (*FA* 22, 20). Din acest motiv, Crucea apare ca paradigma adevăratei calități de ucenic (*Mc* 8, 34) și caracteristică fundamentală a vocației misionare a omului. Asumarea Crucii implică faptul că acela care îl urmează pe Hristos a înțeles că trebuie



„să se lepede de sine” (Mc 8, 34), să-L primească pe Hristos cel jertfit, înviat și înălțat prin Care „se face tuturor toate” (1 Cor 9, 22); să „rabde toate pentru alții” (2 Tim 2, 10) și să-și împlinească slujba cu prețul vieții sale (FA 20, 24) „vărsând sângele pentru jertfa și slujirea credinței” (Filip 2, 17). Este trimis să ducă mai departe mesajul lui Hristos, să facă ucenici, să propovăduiască, să învețe și să mărturisească (Mt 10, 7, 27; 28, 20; Mc 16, 15; Lc 9, 1 ș.u.), dar, în același timp, să lumineze prin faptele sale viața lumii și pe oameni (Mt 5, 16). Sfânta Scriptură, în special *Faptele Sfinților Apostolilor* și *Epistolele pauline*, arată faptul că, în primul veac, creștinii își consumau existența în așteptarea celei de a doua veniri a Mântuitorului Iisus Hristos. Acțiunile membrilor primelor comunități creștine aveau un caracter misionar implicit, decurgând, în mod natural, din faptele credinței. Magnetismul primelor comunități creștine se explică prin faptul că, în acestea, prin lucrarea harului Duhului Sfânt, omul își recapătă adevărata demnitate, se regăsește pe sine, își descoperă sensul vieții și bucuria de a întâlni Adevărul.

Sfântul Apostol Pavel vorbește și despre diversitatea slujirilor în Biserică, nepropunându-și să precizeze limitele în care aceste slujiri se pun în practică în Biserică. Chiar dacă aceste distincții nu sunt numite, suntem de părere că în comunitățile pauline, în viața cotidiană bisericească, acestea existau. Poziția aceasta este confirmată de scrierile ulterioare ale Sfântului Clement Romanul și ale Sfântului Ignatie Teoforul, care descriu viața Bisericii primare în sânul comunităților cărora Sfântul Apostol Pavel le trimisese epistole (Corinteni, Efeseni, Romani). În aceste scrieri, rolul și locul laicilor și al sacerdoților apar delimitate.

Prin urmare, în textele Părinților Apostolici, în care eclesiologia paulină este reflectată în dinamica ei, găsim referiri la diferitele slujiri din Biserică. În textul *Didahiei*, alegerea episcopilor și a diaconilor de către comunitatea creștină apare ca fiind primul prerogativ atribuit tuturor membrilor comunității creștine sau prima responsabilitate pe care trebuie să și-o asume, pentru a se împărtăși de harul divin mântuitor. La Sfântul Clement Romanul, care folosește pentru prima dată expresia *anthropos laikos*, raportul dintre laici și clerici este prezentat prin analogie cu relațiile stabilite în armată, unde fiecare în locul său îndeplinește cele poruncite de

împărat și de conducători. Cu toate acestea, „cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari”, existând o legătură între toți, fiind de folos unii altora. Misiunea care revine astfel laicului este limitată și dependentă de clerul conducător, dar, în același timp, necesară funcționării strategice a organismului eclezial. La Sfântul Ignatie Teoforul, relațiile dintre membrii Bisericii reprezintă expresia firească a unui organism comunitar, în care darurile sunt împărțite, iar devenirea fiecărui creștin depinde de înmulțirea darului prin raportare la celălalt. În această relație, misiunea personală a credincioșilor este aceea de a căuta să facă din calitățile individuale virtuți comunitare, prin care cel ce le posedă se desăvârșește numai prin ceilalți, iar comunitatea, în ansamblul ei, se zidește dinăuntru ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu. „Dependența” credincioșilor de episcop, în toate lucrările pe care le întreprind, este după chipul unirii Fiului cu Tatăl. De aceea, nu se poate vorbi despre existența unor relații de subordonare între clerici și laici.

Așadar, cu toate că nu există împărțiri de funcții și demnități, ci împărțiri de *slujiri* care contribuie la integritatea și zidirea trupului, în scrierile Părinților Apostolici se precizează locul și rolul clericilor și laicilor în trupul eclezial. Aceștia au îndatoriri specifice, pe care le pun în slujba comunității, raportul dintre ei având un caracter simfonic. Episcopul este reprezentantul unității Bisericii, îndatorire specială, pe care nu o găsim la ceilalți membri ai comunității. Instituirea lui se realizează printr-o Taină specială, actualizându-se, în și pentru comunitate, arhieria lui Hristos. Rostul instituirii preoției sacramentale este ca poporul să se bucure și să se împărtășească de Hristos și de lucrarea Lui mântuitoare. În Biserică și prin episcop, Mântuitorul Hristos își împlinește promisiunea făcută înainte de înălțarea Sa cu trupul la cer: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (Mt 28, 20). Laicii sunt primitorii harului împărtășit de Hristos în Biserică prin preoți, iconomii Tainelor Unicului Arhieru, Iisus Hristos. În această cheie trebuie să înțelegem imaginea episcopului de „chip al Tatălui”, descrisă de Sfântul Ignatie. Prin urmare, laicii sunt cei asupra cărora se săvârșesc sfintele Taine, cei care colaborează cu preoții în lucrarea sacramentală, dar nu coslujesc. Pentru cercetarea noastră, sublinierea rolului și responsabilităților generale ale credincioșilor este un lucru

fundamental. Pe de o parte, delimitează zona în care laicii fac misiune, iar pe de altă parte, arată că instituția laicului, așa cum o înțelegem astăzi, asemeni slujirii episcopale, este ființială Bisericii.

Teologia Sfinților Părinți Capadocieni Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa ne arată care este ontologia teologică a misionarului. Evaluând și actualizând antropologia Părinților capadocieni, putem afirma că omul nu este autonom, nu este măsura tuturor lucrurilor sau un simplu inel în lanțul evoluției, ci este o *ființă teologică* a cărei misiune este aceea de a folosi darurile lumii și de a le întoarce către Cel care le-a dat. După antropologia Părinților capadocieni, ontologia misionarului este una sacerdotală, misionarul consacră lumea lui Dumnezeu, depășind prin aceasta limita pur materială a spațiului în care trăim. Prin acest rol de preot al creației, omul descoperă caracterul sacru al lumii, prezentând-o nu ca pe o realitate valoroasă în sine însăși, ci ca pe o stare de fapt care întreține și „provoacă” relațiile interpersonale, inclusiv relația omului cu Dumnezeu.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, omul este trimis în lume ca *stăpân* al acesteia. Stăpânirea lui nu este una autarhică. El primește în dar stăpânirea, iar lucrarea de stăpânire presupune un act de preamărire și contemplare a lui Dumnezeu în creație. Relația *stăpânului* cu făptura este dialogică, el devine mai înțelept, stăpânind creația, care primește nume, supunându-se lui. „Stăpânul” slujește lumii și semenilor săi. Din dragoste pentru aceștia, creștinul devine un învățător, martor al Evangheliei prin viața sa, slujind întru toate lui Dumnezeu.

Într-un discurs teologic care are ca izvor hristologia calcedoniană a unirii neamestecate și neschimbate a firilor, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre misiunea omului în lume ca mijlocitor a cinci tipuri de împărțiri specifice făpturii create. Cele cinci tipuri de mijlocire urmăresc, în fapt, o singură unire – unirea prin har a firii create cu Dumnezeu – realitate care constituie conținutul îndumnezeirii omului și a cosmosului în om și prin om. Realizarea acesteia este misiunea creștinilor, singurii oameni care trăiesc în mod ordinar în Împărăția harului. Datorită modalității de realizare, este o misiune a întregului popor al lui Dumnezeu, deci și a laicilor. Din cea de-a cincea mijlocire, care le cuprinde în sine și pe celelalte, derivă câteva observații importante pentru misiunea omului în contextul

actual: relația omului cu semenii și cu creația întreagă are la bază modelul unirii ipostatice, specifice hristologiei calcedoniene; împlinirea acestei meniri descoperă demnitatea omului și menirea lui sublimă; raporturile firești dintre oameni se dezvoltă pentru ca ei să devină o unitate; relațiile dintre membrii familiei creștine trebuie să se împlinească cu gândul la dobândirea veșniciei; viața adevărată a creștinului este viața duhovnicească; raportul firesc al omului cu cosmosul, în ansamblul lui, oferă fundamentele teologice ale ecomisiunii.

Având la bază cugetarea teologică a Sfântului Maxim, în concepția părintelui Dumitru Stăniloae, așa-numita *Missio Hominis* s-ar traduce cu expresia: „misiunea omului de a îndumnezei cosmosul prin om”<sup>1</sup>, în această lucrare apostolică regăsindu-se și chemarea omului la îndumnezeire prin Duhul Sfânt. Rămânând în contextul discursului teologic românesc, părintele Ion Bria vorbește despre necesitatea unei tipologii misionare creștine, care să răspundă prezentului și constată că noua realitate bisericească revendică revenirea laicilor în câmpul misionar. De aceea, cel mai important curent care se formează azi în Biserica Ortodoxă Română vizează redeșteptarea conștiinței misionare a laicului. Datoria trezirii conștiinței de parohieni a mirenilor revine, în opinia noastră, mai degrabă preotului paroh decât unui program național unitar.

În contextul reflecțiilor teologice contemporane asupra Revelației dumnezeiești, misiunea omului este una de continuare a misiunii Persoanelor Sfinte Treimi pentru lume, în spațiul eclesial. Dimensiunea antropologică a lucrării noastre poate fi sintetizată în afirmația că destinul misionar al fiecărui om în parte este legat de destinul în Hristos al ființei umane, de constituția lui hristologică. A fi după chipul lui Hristos înseamnă a fi icoană, mediu de revelare a lui Dumnezeu, a fi „locul” în care Dumnezeu se descoperă pe Sine, în mod plinar. De aceea, demnitatea omului de icoană a dumnezeirii presupune desăvârșirea vieții, îndumnezeirea, sfințenia, cu alte cuvinte, calitatea de a fi *image* a vieții în Hristos. Astfel, omul își poate descoperi, cu adevărat, starea sa firească, devenind sfânt, om în înțelesul absolut al cuvântului.

---

<sup>1</sup> Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, în *op.cit.*, p. 359.

Viața în societatea contemporană presupune asumarea responsabilității apostolice din partea credincioșilor laici. Condițiile actuale cer ca ei să desfășoare o misiune intensă. Progresul științei și al tehnicii, relațiile complexe dintre oameni nu numai că au extins sfera apostolatului laicilor, ci au ridicat și probleme noi, a căror rezolvare în duh creștin solicită efort deosebit din partea credincioșilor. Exigențele misionare pe care trebuie să le îndeplinească în lume au ca obiectiv general încorporarea sacramentală a întregii zidiri în trupul lui Hristos – Biserica – la care participă toți creștinii. Bucuria descoperirii Adevărului și a adevăratului sens al vieții trebuie vestită. De aceea, propovăduirea Evangheliei, stăruința în credința cea adevărată și în transmiterea ei sunt astăzi responsabilități ale tuturor creștinilor. Toate acestea fac credibilă mărturia creștinului ortodox, în plin relativism și pluralism religios și confesional.

Iată de ce a fost necesară reactualizarea preoției universale ca fundament al vocației misionare a laicului. Laicii sunt misionari în Biserică, iar misiunea lor este întotdeauna legată de jertfă. Asumarea Crucii lui Hristos, ca simbol al jertfei misionare, este o datorie a tuturor creștinilor. Conștientizarea vocației lor și asumarea jertfei misionare are ca scop integrarea creației în Biserica lui Hristos. În acest sens, creștinul este înțeles ca o existență ce poartă în sine Biserica. Participarea laicilor la lucrarea sacramentală a Bisericii este esențială și chiar o condiție a săvârșirii și a validității Sfințelor Taine. Fără comunitatea eclezială, preotul nu poate săvârși nici o lucrare sacramentală în biserică. În calitatea lui de creștin misionar, laicul participă la zidirea Bisericii în cele patru însușiri ale sale. Participă la unitate, prin trăirea într-o unitate de viață în același Hristos, la sfințenie, având misiunea să depășească zidirea lor naturală și să devină *nezidiți*, după har, la sobornicitate, fiind integrați într-o comunitate sobornicească, în care fiecare persoană umană concentrează în sine toată Biserica și la apostolicitate, având responsabilitatea de a trăi continuu în Tradiția apostolică.

Apoi, laicii au datoria de a propovădui Evanghelia. Unii dintre ei, cu binecuvântarea Bisericii, o propovăduiesc într-un mod explicit. Aceștia sunt cateheții sau profesorii de *Religie* în școlile de stat, în cele confesionale sau particulare. Toți ceilalți credincioși, care nu au o pregătire specială în

acest sens, au datoria de a propovădui Evanghelia lui Hristos prin însăși viața lor. Evanghelia întrupată și mărturisită prin sfințenia vieții este o exigență necesară în societatea în care trăim. Mărturisirea Evangheliei prin exemplul trăirii autentice a vieții creștine ar oferi lumii imaginea creștinismului care se poate trăi firesc, chiar într-o lume postmodernă.

Prin acceptarea și prin asumarea acestor responsabilități, este necesar, de asemenea, să înțelegem că viața creștină, în ansamblul ei, este dar de la Dumnezeu. Lumea în care trăim și peste care stăpânim este și ea darul lui Dumnezeu. Suntem creați și trimiși în lume cu scopul de a ne îndumnezei și de a transfigura creația. Din această perspectivă, raportul nostru cu lumea și cu semenii din lume este veșnic, iar stăpânirea noastră asupra lumii se consumă după chipul stăpânirii celei dumnezeiești. Toate acestea cer responsabilitate și discernământ în utilizarea și în exploatarea resurselor acestei lumi. Cu această credință, am putea construi o comunitate misionară și mărturisitoare care să ia din lumea zidită anumite elemente, pe care să le ofere lui Dumnezeu. Acționând astfel, aducem făptura zidită în comuniune cu El și, nu numai că o întrebuițăm cu respectul ce i se cuvine unui lucru al lui Dumnezeu, dar o vedem eliberându-se din limitele ei naturale și devenind purtătoare de viață. Așadar, asumarea vocației misionare, rezultând din calitatea omului de chip al lui Hristos, este esențială pentru toate domeniile existenței.

Pornind de la adevăruri teologice fundamentale, afirmăm că ontologia hristologică a omului comportă o dimensiune misionară *in nuce*, iar apoi, devenind membru al Bisericii prin Sfintele Taine, omul devine un misionar *de facto*, având responsabilitatea să împlinească în și pentru comunitatea eclesială în care a fost *născut din nou* lucrări potrivite *darului primit*. Omul este, așadar, chiar prin ontologia sa, un misionar.



# Bibliografie

---

## Ediții ale Sfintei Scripturi

1. *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură, ale cei Vechi și ale cei Noao Leag, toate care s-au tălmăcit duple limba elinească spre înțelegera limbii rumânești, cu porunca Preabunului creștin și luminat Domn, Ioan Sărbănt Cantacuzino Basarab Vodă și cu îndemnarea lui Constantin Brâncoveanu, Marele Logofăt, Scaunul Mitropoliei Bucureștilor, 1688, ed. modernă: Ed. IBMBOR, București, 1988.*
2. *Biblia de la Blaj*, tradusă de Samuil Clain, 1795, format electronic.
3. *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
4. *Noul Testament*, tipărit cu binecuvântarea și purtarea de grijă a P.S. Sale Nicolae, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Kolozsvár-ului, 1942.
5. *Sfânta Scriptură*, Ediția sinodală, Ed. IBMBOR, București, 1988.
6. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2001.
7. *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam* 1598, with *Glossa Ordinaria* Migne edition (1880) with some additions and emendations from the Editio Princeps published by Brepols in facsimile, London, 2005.
8. *Evangelia după Matei*, introduceri, traducere, comentarii și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Curtea-Veche, București 2009.
9. *NIV New Testament*, Zondervan Publishing. *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia, United Bible Societies, Stuttgart, 1994. Simon J. Kistemaker, William Hendriksen, *New Testament Commentary*; William Hendriksen, *New Testament Commentary*; Zondervan Publishing, *NIV New Testament*; Charles VanderPool, Terri Neimann, *The Apostolic Bible*; Hendrickson Publishers, *The Holy Bible King James Version*; William Tyndale, David Daniell, *Tyndale's New Testament*.



## Literatură patristică

### Colecția *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca (PG) și Series Latina (PL)*

1. ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Oratio contra gentes*, în PG 25, 3-96.
2. ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Oratio de incarnatione verbi*, în PG 25, 95-198.
3. ATANASIE CEL MARE, SFÂNTUL, *Orationes I-IV adversus Arianos*, în PG 26, 11-526.
4. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, SFÂNTUL, *Catecheses*, în PG 33, 369-1128.
5. DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, în PG 3, 585-996.
6. GRIGORIE DE NAZIANZ, SFÂNTUL, *Epistola CI ad Cledonium*, în PG 37, 175-194.
7. GRIGORIE DE NAZIANZ, SFÂNTUL, *Oratio 39 – In Sancta Lumina*, în PG 36, 335-360.
8. GRIGORIE DE NAZIANZ, SFÂNTUL, *Oratio 45 – In Sanctum Pascha*, în PG 36, 623-664.
9. GRIGORIE DE NYSSA, SFÂNTUL, *De anima et resurrectione*, în PG 46, 11-160.
10. GRIGORIE DE NYSSA, SFÂNTUL, *Oratio catechetica magna*, în PG 45, 9-106.
11. GRIGORIE PALAMA, SFÂNTUL, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, în PG 150, 1121-1226.
12. GRIGORIE PALAMA, SFÂNTUL, *Theophanes*, în PG 150, 909-960.
13. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiae*, în PG 20, 221.
14. HERMA, *Pastor*, în PG 2, 891-1012.
15. IOAN DAMASCHIN, SFÂNTUL, *De fide orthodoxa*, în PG 94, 789-1228.
16. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *De resurrectione mortuorum*, în PG 50, 417-432.
17. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Homiliae in epistula ad Ephesios*, în PG 62, 9-176.
18. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Homiliae in epistula ad Hebraeos*, în PG 63, 13-236.
19. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Homiliae in Ioannem*, în PG 59, 23-484.
20. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Homiliae in Mattheum*, în PG 57, 13-472.
21. IRINEU DE LYON, SFÂNTUL, *Adversus haereses libri I-V*, în PL 7, 437-1224.
22. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Epistola 43 – Ad Ioannem cubicularium*, în PG 91, 637-642.
23. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Questiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, în PG 90, 243-786.
24. NICOLAE CABASILĂ, SFÂNTUL, *De Vita in Christo*, în PG 150, 492-726.

25. NICOLAE CABASILĂ, SFÂNTUL, *Liturgiae expositio*, în PG 150, 367-491.
26. VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *De Spirito Sancto*, în PG 32, 67-218.
27. VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *Homiliae I-IX in Hexaemeron*, în PG 29, 67-218.

### **Colecția Ante Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church (ANPNF)**

1. *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, în coll. ANF, Vol. 1, Fourth Printing, Edited by Alexander Roberts, D.D. & James Donaldson, LL.D. revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe, D.D., 2004.
2. CHRYSOSTOME, SAINT, *The Homilies on the Statues to the People of Antioch*, în coll. NPNF, vol. 9, Edited by Philip Schaff, T&T Clark Edinburgh, 2002.
3. CHRYSOSTOME, SAINT, *Epistle to the Romans*, în coll. NPNF, vol. 11, Edited by Philip Schaff, T&T Clark Edinburgh, 2002.
4. GREGORY, BISHOP OF NYSSA, *Dogmatic Treatises*, în coll. NPNF, vol. 5 translated by William Moore and Henry Austin Wilson, în Schaff, Philip (1819-1893), (Editor), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
5. LEO THE GREAT, *Letter XIV. To Anastasius, Bishop of Thessalonica*, în coll. NPNF, vol. 12, Second Series, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, Hendrickson Publishers, 1994.

### **Colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB)**

1. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, SFÂNTUL, *Scrieri*. Partea a patra, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, în coll. PSB, vol. 41, Ed. IBMBOR, București, 2000.
2. CLEMENT ROMANUL, SFÂNTUL, *Către Corinteni I*, în coll. PSB, vol. 1, traducere, note și indicii de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
3. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*. Partea întâi, trad. Pr. Teodor Bodogae, în coll. PSB, vol. 13, Ed. IBMBOR, București, 1987.
4. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*. Partea a doua, trad. Radu Alexandrescu, în coll. PSB, vol. 14, Ed. IBMBOR, București, 1991.
5. *Epistola către Diognet*, în coll. PSB, vol. 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
6. *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. PSB, vol. 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.

7. GRIGORIE DE NYSSA, SFÂNTUL, *Despre facerea omului*, în coll. PSB, vol. 30, traducere de Preot prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1998.
8. GRIGORIE DE NYSSA, SFÂNTUL, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, în coll. PSB, vol. 29, traducere de pr.prof. D. Stăniloae și pr. Ioan Buga, note de pr. prof. D. Stăniloae, indice de pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, București, 1982.
9. IGNATIE, SFÂNTUL, *Epistole*, în coll. PSB, vol. 1, traducere, note și indicii de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
10. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Omilii la Matei*, în coll. PSB, vol. 23, traducere, introducere, note și indicii de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994.
11. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, SFÂNTUL, *Dialog cu Iudeul Trifon*, trad., introd., note și indice de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru, în coll. PSB, vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1980.
12. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Ambigua*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, coll. PSB, vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983.
13. ORIGEN, *Peri Arhon (Despre Principii)*, în coll. PSB, vol. 8, Studiu introductiv, traducere, note de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1982.
14. VASILE CEL MARE, SFÂNTUL, *Despre Sfântul Duh*, în coll. PSB, vol. 12, traducere, introducere, note și indicii de Preot. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Preot. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988.

### **În alte colecții și în afara colecțiilor**

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*, coll. *Sources Chrétiennes*, nr. 160, introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets, s.j., et Michel Van Esbroeck, s.j., Ed. du Cerf, Paris, 1970.
2. *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, traducere Diacon Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008.
3. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, SFÂNTUL, *Cateheze*, traducere din limba greacă de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003.
4. GREGORY, BISHOP OF NYSSA, *The Great Catechism*, în *Select Writings and Letters*, translated, with prolegomena, notes, and indices by William Moore, M.A., redactor of Appleton, Late Fellow of Magdalen College, Oxford; and Henry Austin Wilson, M.A., Fellow and Librarian Magdalen College, Oxford.
5. IGNATIUS, SAINT, *Pros Ephesious*, în „Lettres” în *Sources Chretiennes*, vol. 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Ed. Du Cerf, Paris, 1958.

6. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 2000.
7. IOAN DAMASCHIN, SFÂNTUL, *Dogmatica*, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005.
8. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, „Omilia a II-a la Rusalii”, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 221.
9. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Omilii la Evrei*, trad. de Th. Atanasie, București, 1923.
10. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, trad. PS Teodosie Atanasie, Ed. Christiana, București, 2005.
11. IOAN GURĂ DE AUR, SFÂNTUL, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, trad. P.S. Teodosie Atanasie, Editura Sophia, București, 2005.
12. JEROME, SAINT, „Commentary on Matthew”, in *Fathers of the Church*, vol. 117, trans. Thomas P. Scheck, Editor CUA Press, 2008.
13. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR* vol. 3, traducerea în limba română Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999.
14. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Cuvânt ascetic, Capete despre dragoste, Capete teologice, Întrebări, nedumeriri și răspunsuri, Tâlcuire la Tatăl nostru*, în *FR*, vol. 2, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005.
15. MAXIM MĂRTURISITORUL, SFÂNTUL, *Mistagogia*, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000.
16. PALAMA, GRIGORIE SFÂNTUL, „Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare”, *FR*, vol. 7, trad., introducere și note de Pr. prof. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1977.
17. PALAMA, SAINT GREGORY, *Triade*, J. Meyendorff (ed.), Paulist Press, 1983.
18. SIMEON NOUL TEOLOG, SFÂNTUL, „Imnele iubirii divine”, trad. rom. Dumitru Stăniloae în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.
19. *Epistola Enciclică, către ortodocșii cei de pretutindenea, a Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească a celor patru Patriarhi ai Răsăritului, la anul 1848 de la Hristos. Răspuns la Epistola Papei Pius al IX-lea, Către Răsăriteni.*  
[http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica\\_1848.htm](http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica_1848.htm)

## Cărți de cult

1. *Arhieraticon*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Ed.IBMBOR, București, 1993.
2. *Molitfelnic*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed.IBMBOR, București, 1992.
3. *Mineiul pe luna septembrie*, Cernica, 1929.
4. *Liturghier*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea și osârda Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed.IBMBOR, București, 1974.
5. *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Tipărită cu binecuvântarea ÎPS Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului Feleacului și Clujului, ediția a III-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

## Dicționare și enciclopedii

1. ACADEMIA ROMÂNĂ. INSTITUTUL DE LINGVISTICĂ, *DEX: Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers enciclopedic, 1998.
2. BAGSTER, SAMUEL, *The analytical Greek Lexicon, Consisting of an alphabetical arrangement of every occurring Inflexion of every word contained in the Greek New Testament Scriptures, with a Grammatical analysis of each word and a complete semes of paradigms, with grammatical remarks and explanations*, London, 1923.
3. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002.
4. *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ed. du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, CLE, Yaoundé, 2003.
5. FRIBERG, TIMOTHY, FRIBERG, BARBARA AND MILLER, NEVA F., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Trafford Publishing, 2005.
6. LIDDLE, HENRY G.; SCOTT, ROBERT, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
7. LAMPE, G.W.H., *Patristic Dictionary*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 820.

8. *Mic Dicționar Enciclopedic*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
9. THAYER, JOSEPH HENRY, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, NY, Cincinnati, Chicago, 1889.

## Literatura teologică misionară

1. ANDERSON, GERALD H., *Biographical dictionary of Christian missions*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
2. ANDERSON, GERALD H.; PARK, KEUN WON, *The theology of the Christian mission*, Christian Literature Society of Korea, 1975.
3. ASSEMBLY, WORLD COUNCIL OF CHURCHES; KINNAMON, MICHAEL, *Signs of the Spirit: official report, seventh assembly, Canberra, Australia, 7-20 February 1991*, WCC Publications, 1991.
4. ASSEMBLY, WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Uppsala report 1968: official report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968*, World Council of Churches, 1968.
5. BARTH, KARL, „Die Theologie und Die Mission in der Gegenwart,” *Zwischen den Zeiten*, 10 (1932), no. 3, pp. 189-215.
6. BEL, VALER, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, PUC, 2004.
7. BEL, VALER, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, PUC, 2002.
8. BEL, VALER, „Missio Dei”, în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, coordonator Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.
9. BEL, VALER, „Temeiurile teologice ale misiunii”, în *SUBB.TO*, XLI (1996), nr. 1-2, pp. 41-50.
10. BEST, THOMAS F.; ROBRA, MARTIN, *Ecclesiology and ethics: ecumenical ethical engagement, moral formation and the nature of the church*, WCC Publications, 1997.
11. BLAUW, JOHANNES, *The missionary nature of the church: a survey of the Biblical theology of mission*, McGraw-Hill, 1962.
12. BOSCH, DAVID JACOBUS, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, Wipf & Stock Publishers, 2006.
13. BOSCH, DAVID JACOBUS, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis Books, 1991.

14. BRIA, ION, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, Editura Athena, București, 1996.
15. BRIA, ION, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982.
16. BRIA, ION, *Go forth in peace: Orthodox perspectives on mission*, World Council of Churches, 1986.
17. BRIA, ION, *Martyrial mission: the witness of the Orthodox churches today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, 1980.
18. BRIA, ION, *The sense of ecumenical tradition: the ecumenical witness and vision of the Orthodox*, WCC Publications, 1991.
19. BRIGGS, JOHN; ROUSE, RUTH, *A History of the Ecumenical Movement: 1968-2000*, World Council of Churches, 2004.
20. CAMPS, ARNULF; VERSTRAELEN, F. J., *Missiology: an ecumenical introduction: texts and contexts of global Christianity*, William B. Eerdmans Pub. Co., 1995.
21. CHILCOTE, PAUL WESLEY; WARNER, LACEYE C., *The study of evangelism: exploring a missional practice of the church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008a.
22. CHILCOTE, PAUL WESLEY; WARNER, LACEYE C., *The study of evangelism: exploring a missional practice of the church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008b.
23. CONRADIE, E. M., *An ecological Christian anthropology: at home on earth?*, Ashgate, 2005.
24. CONRADIE, ERNST, *Christianity and Ecological Theology*, AFRICAN SUN MeDIA, 2006.
25. FAITH AND ORDER COMMISSION, *The Church: a report of a theological commission of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches in preparation for the Third World Conference on Faith and Order to be held at Lund, Sweden in 1952, 1951*.
26. DEANE-DRUMMOND, CELIA, *Eco-Theology*, Saint Mary's Press, 2008.
27. DEANE-DRUMMOND, CELIA, *The ethics of nature*, Wiley-Blackwell, 2004.
28. DICKSON, JOHN P., *Mission-commitment in ancient Judaism and in the Pauline communities: the shape, extent and background of early Christian mission*, Mohr Siebeck, 2003.
29. DOLLAR, HAROLD, *St. Luke's Missiology: A Cross-Cultural Challenge*, William Carey Library Pub, 1996.
30. *Ecumenical Missiology: Contemporary Trends, Issues, and Themes*, United Theological College, Bangalore, 2002.
31. FLETT, JOHN G., *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.

32. *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, Pauline Books & Media, Boston, MA, 1996.
33. GODALL, NORMAN, (ed.), *Mission under the Cross*, Statements issued by the meeting *International Missionary Council at Willingen*, London, 1953.
34. GUTHRIE, STAN, *Missions in the third millennium: 21 key trends for the 21st century*, Biblica, 2000.
35. HAHN, FERDINAND, *Mission in the New Testament*, Translated by Frank Clarke from German, SCM Press LTD, London, 1965.
36. HANSON, ANTHONY TYRRELL, *The church of the servant*, SCM Press, London, 1962.
37. HARTENSTEIN, KARL, *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*, Berlin: Furche Verlag, 1933.
38. HEALY, NICHOLAS M., *Church, world and the Christian life: practical-prophetic ecclesiology*, Cambridge University Press, 2000.
39. HIMCINSCHI, MIHAI, *Biserica în Societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.
40. HIMCINSCHI, MIHAI, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004.
41. HIMCINSCHI, MIHAI, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
42. HIMCINSCHI, MIHAI, *Misionarismul vieții ecleziale*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.
43. HIMCINSCHI, MIHAI, *Mărturie și dialog. Aspecte misionare în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.
44. ICĂ, IOAN, „Dreifaltigkeit und Mission”, în *SUBB.TO*, XLII (1997), nr. 1-2, pp. 20-30.
45. JENKINS, PHILIP, *The next Christendom: the Coming of Global Christianity*, Oxford University Press US, 2002.
46. JENKINS, PHILIP, *God's continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press US, 2007.
47. JONGENEEL, JAN A. B., *The philosophy and science of mission*, P. Lang, 1995.
48. KINNAMON, MICHAEL, (ed.), „Giver of Life – Sustain you Creation”, Report of Section I, în *Sign of the Spirit: Official Report, Seventh Assembly*, WCC, Geneva, 1991.
49. KIRK, J. ANDREW, *The mission of theology and theology as mission*, Gracewing Publishing, 1997.



50. KOCHUPURACKAL, SEBASTIAN, *Eco-Mission, a Paradigm Shift in Missiology: Ecological Crisis, a Call for Paradigm Shift in the Understanding of the "Kingdom of God", with Special Reference to Kerala*, Asian Trading Corp, Bangalore, 2007.
51. KÖSTENBERGER, ANDREAS J., *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel: with implications for the Fourth Gospel's purpose and the mission of the contemporary church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
52. KOZHUHAROV, VALENTIN, *Towards an Orthodox Christian theology of mission: an interpretive approach*, VESTA Publishing House, 2006.
53. LANGMEAD, ROSS, „Ecomissiology”, *Missiology: An International Review*, 30 (2002), pp. 505-518.
54. LARKIN, WILLIAM J.; WILLIAMS, JOEL F., *Mission in the New Testament: an evangelical approach*, Orbis Books, 1998.
55. LIACOPULOS, GEORGE P., *Church and Society: Orthodox Christian Perspectives, Past Experiences, and Modern Challenges*, Somerset Hall Press, 2007.
56. LOSSKY, NICOLAS, *Dictionary of the ecumenical movement*, WCC Publications, 2002.
57. MILLER, FREDERIC P.; VANDOME, AGNES F.; MCBREWSTER, JOHN, *Ecotheology: Constructive Theology, List of Environmental Issues, Nature's Services, Sustainability, Pierre Teilhard de Chardin, Process Theology, Alfred North Whitehead, Environmental Degradation*, Alphascript Publishing, 2010.
58. MOREAU, A. SCOTT; NETLAND, HAROLD A.; ENGEN, CHARLES EDWARD VAN; BURNETT, DAVID, *Evangelical dictionary of world missions*, Baker Books, 2000.
59. NEWBIGIN, LESSLIE, *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1995.
60. NORTHCOTT, MICHAEL S., *The environment and Christian ethics*, Cambridge University Press, 1996.
61. OBOJIL, FRANCIS ANEKWE, *Concepts of mission: the evolution of contemporary missiology*, Orbis Books, 2006.
62. PETERS, GEORGE W., *A Biblical Theology of Missions*, Moody Publishers, 1984.
63. PETRARU, GHEORGHE, *Ortodoxie și Prozelitism*, Trinitas, Ed. Mitropoliei și Bucovinei, Iași, 2000.
64. PETRARU, GHEORGHE, *Lumea, creația lui Dumnezeu. Perspective biblice, teologico-patristice și științifice*, Editura Trinitas, Iași, 2002.
65. PETRARU, GHEORGHE, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilius, Iași, 2002.
66. PETRARU, GHEORGHE, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, Ed. Performantica, Iași, 2006.

67. PONRAJ, S. DEVASAGAYAM, *An introduction to missionary anthropology: the principles and practices of communication of the gospel in cross-cultural contexts of India*, Mission Educational Books, 1993.
68. RADU, DUMITRU, *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, București, 1986.
69. SCHMEMANN, ALEXANDER, *Church, world, mission: reflections on orthodoxy in the West*, St Vladimir's Seminary Press, 1979.
70. SCHWARZ, HANS, *Theology in a global context: the last two hundred years*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
71. SENIOR, DONALD; STUHLMUELLER, CARROLL, *The Biblical foundations for mission*, Orbis Books, 1983.
72. SHAW, RUSSELL, *Catholic Laity in the Mission of the Church*, Requiem Press, 2005.
73. STAMOOLIS, JAMES J., *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986.
74. STĂNILOAE, DUMITRU, „Witness Through Holiness of Life”, în *Martyria/ Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, (ed.) Bria, Ion, Geneva: World Council of Churches, 1980.
75. *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva.
76. TENNENT, TIMOTHY C., *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Kregel Academic, 2010.
77. TERRY, JOHN MARK; SMITH, EBBIE C.; ANDERSON, JUSTICE, *Missiology: An Introduction*, B&H Publishing Group, 1998.
78. TIPPETT, ALAN RICHARD, *Introduction to missiology*, William Carey Library, 1987.
79. VASSILIADIS, PETROS, *Eucharist and witness: Orthodox perspectives on the unity and mission of the church*, WCC Publications, 1998.
80. VERKUYL, JOHANNES, *Contemporary Missiology: An Introduction*, W. B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, 1978.
81. VERONIS, LUKE, „Orthodox Concepts of Evangelism and Mission”, in *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008, pp. 130-175.
82. WARE, JAMES PATRICK, *The mission of the church in Paul's letter to the Philippians in the context of ancient Judaism*, BRILL, 2005.
83. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Baptism, Eucharist, and ministry*, World Council of Churches, 1982.

84. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Faith and order: Louvain 1971. (Meeting of the Faith and Order Commission, Louvain, August 1971). Study reports and documents*, World Council of Churches, 1971.
85. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The nature and mission of the church: a stage on the way to a common statement*, World Council of Churches, 2005.
86. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The nature and purpose of the church: a stage on the way to a common statement*, World Council of Churches, 1998.
87. WRIGHT, CHRISTOPHER J. H., *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*, InterVarsity Press, 2006.
88. YANNOULATOS, ANASTASIOS, *Mission in Christ's way: an Orthodox understanding of mission*, Holy Cross Orthodox Press, 2010.
89. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „Orthodox Spirituality and External Mission”, *Porefthendes* 4 (1960), No. 13, pp. 65-75.
90. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „The Forgotten Commandment”, în *Porefthendes* 1 (1959), pp. 130-140.
91. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „The Purpose and Motive of Mission”, în *Porefthendes* 9 (1967), pp. 22-35.
92. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „The Purpose and Motive of Mission”, în *International Review of Mission*, 54 (1965), pp. 70-80.
93. YANNOULATOS, ANASTASIOS, *Facing the world: Orthodox Christian essays on global concerns*, St Vladimir's Seminary Press, 2003.
94. YANNOULATOS, ANASTASIOS, *Misiune la modul lui Hristos. „Facă-se voia Ta”, raport introductiv la a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare”, San Antonio, 1989, trad. de Pr.prof.dr. Ioan Ică, în RT, I (1991), nr. 3., pp. 45-67.*
95. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „Orthodox Mission – Past, Present, Future”, în George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1989. pp. 89-101.
96. YANNOULATOS, ANASTASIOS, *Orthodoxy and mission*, s.n., 1964.
97. YANNOULATOS, ANASTASIOS, „Rediscovering Our Apostolic Identity in the 21st Century”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 48, nr. 1, 2004, pp. 78-98.
98. YUNT, JEREMY D., *The Ecotheology of Paul Tillich: The Spiritual Roots of Environmental Ethics*, Booksurge Llc, 2009.

## Comentarii și studii Biblice

1. ALLEN, ROLAND, *Missionary methods: St. Paul's or ours?* Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1962.
2. ALLISON JR., DALE C., „The Structure of the Sermon on the Mount”, *JBL* 100, 1987.
3. ALLISON JR., DALE C., *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis: Fortress, 1993.
4. ARGYLE, AUBREY WILLIAM, *The Gospel according to Matthew*, The Cambridge Bible commentary: New English Bible Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, New Testament Series, Editor Cambridge University Press, 1963.
5. ARNOLD, CLINTON E., Jesus „Christ: ‘Head’ of the Church” (Colossians and Ephesians), în *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. Joel B. Green and Max Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
6. BACON., B. W., *Studies in Matthew*, New York: Henry Holt, 1930.
7. BANKS, ROBERT J., *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
8. BARTH, KARL; HOSKYN, E. C., *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns Editor Oxford University Press, US, 1968.
9. BARTH, MARKUS, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4–6*, AB 34A; New York: Doubleday, 1974.
10. BAUCKHAM, R., *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge, 1999.
11. BAUCKHAM, RICHARD, „For Whom Were the Gospels Written?”, in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience*, ed. Richard Bauckham, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998, pp.
12. BAUER, D., „The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design”, *JSNTSS* 31. Sheffield: JSOT Press, 1988.
13. BAUER, DAVID R., „The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design”, *JSNTSup* 31; Bible and Literature Series 15, Sheffield: Almond, 1988.
14. BEARE, F. W., „The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels”, *JBL*, Vol. 89, No. 1, Mar., 1970, pp. 1-13.
15. *Believer's Study Bible*, electronic ed. Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1995.

16. BENOIT, P., „Body, Head and *Pleroma* in the Epistles of the Captivity” , E.T. in *Jesus and the Gospel*, II London, 1974, pp. 51-92;
17. BERGER, KLAUS, „Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den AnRingen der christlichen Verwendung von *ekklesia*”, ZTK 73, 1976.
18. BEST, ERNEST, *Ephesians, International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, Editor Continuum International Publishing Group, 2004.
19. BEST, E., „The Revelation to Evangelize the Gentiles”, JTS, 35, 1984.
20. BEST, ERNEST, *Ephesians: a shorter commentary*, Editor Continuum International Publishing Group, 2003.
21. BETZ, R. D., *Galatians*, Philadelphia: Fortress, 1979.
22. BITTLINGER, ARNOLD, *Gifts and Graces, A Commentary on I Corinthians 12-14*, ET, Grand Rapids, 1967.
23. BLAND, DAVE, *Preaching the Sermon on the Mount: The World It Imagines*, Chalice Press, 2007.
24. BOWERS, PAUL, „Church and Mission in Paul”, JSNT, 44, 1991.
25. BRANT, JO-ANN A., „The Place of mimesis in Paul's Thought”, SR, 22, 1993.
26. BROOKS, JAMES A., „The Unity and Structure of the Sermon on the Mount”, CTR 6.1, 1992, pp. 15-28.
27. BROWN, ALEXANDRA R., *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*, Editor Fortress Press, 1995.
28. BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
29. BULTMANN, RUDOLPH, *Theology of the New Testament*, Scribners, 1951, Cambridge University Press, 1995.
30. CARSON, D. A., *Matthew*, Frank Gaebelein, ed., The Expositor's Bible Commentary, Zondervan, 1990.
31. CARTER, WARREN, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Maryknoll, NY: Orbis, 2000.
32. CERFAUX, L., *The Church in the Theology of St. Paul*, trans. Geoffrey Webb and Adrian Walker, New York: Herder and Herder.
33. CHOUINARD, LARRY: *Matthew*. Joplin, Mo.: College Press, 1997 (The College Press NIV Commentary).
34. CLARK, K.W., *The Gentile Bias and Other Essays*. Leiden: Brill, 1980.
35. COENEN, L., „Church, *ekklesia*”, în NIDNTT 1, 291.
36. CYRUS HERZL GORDON. *The common background of Greek and Hebrew civilizations*, Editor Norton Library, 1965.
37. D.A.R. HARE, & D.J. HARRINGTON, „Make Disciples of All the Gentiles Mt 28:19.” CBQ 37, 1975.

38. D'ANGELO, MARY ROSE, „Theology in Mark and Q: Abba and "Father" in Context”, *HTR*, Vol. 85, No. 2 (Apr., 1992), pp. 149-174.
39. DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
40. DAVIES, W.D. AND ALLISON D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Vol. 1: Introduction and Commentary on Matthew, Latest impression. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and the New Testaments. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
41. DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press, [1963] 1966.
42. DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., *A critical and exegetical commentary on the gospel according to saint Matthew*, T & T Clark. (ICC.), Edinburgh, 1997.
43. DAVIS, JOHN JEFFERSON, „Ephesians 4:12 Once More: Equipping the Saints for the Work of Ministry?”, *ERT* 24, 2000.
44. DAWES, GREGORY W., *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21–33* (BIS 30; Leiden: Brill, 1998.
45. DICKSON, JOHN P., *Mission-commitment in ancient Judaism and in the Pauline communities: the shape, extent and background of early Christian mission*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Editor Mohr Siebeck, 2003.
46. DICKSON, WILLIAM P., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, Editor READ BOOKS, 2008.
47. DONALD A., HAGNER, *Word Biblical Commentary, Volume 33a: Matthew 1-13*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998.
48. DUNN, J. D. G., *Jesus and the Spirit*, Philadelphia, 1975.
49. DUNN, JAMES D. G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Ed. a II-a, SCM PRESS LTD, London, 1989.
50. DUNN, JAMES D. G., *Romans 1-8*, WBC. vol. 38A, Dallas: Word, 1988.
51. ELLIS, P.F., *Matthew: his mind and his message*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1974.
52. ELWELL, WALTER A.: *Evangelical Commentary on the Bible*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1996, c1989 (Baker Reference Library 3).
53. ENSLIN, M. S., „The Five Books of Matthew: Bacon on the Gospel of Matthew”, *HTR* 24, 1931.

54. ERNST, JOSEF, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Biblische Untersuchungen 5; Regensburg, Germany: Pustet, 1970.
55. ESLER, PHILIP F., „Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham's Gospels for All Christians”, *SJT* 51, 1998.
56. FEE, GORDON D., *The First Epistle to the Corinthians*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.
57. FINDLAY, G. G., *St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, EGT, Grand Rapids, 1961.
58. *First and Second Thessalonians*, Sacra pagina series Earl Richard, Daniel J. Harrington Editor Liturgical Press, 1995.
59. FITZMYER, JOSEPH A., *Romans: a new translation with introduction and commentary*, Anchor Bible New York, Doubleday, 1993.
60. FITZMYER, JOSEPH A., *First Corinthians*, The Ancor Yale Bible, Yale University Press, 2008.
61. FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007.
62. FRANCE, R. T., *The Gospel according to Matthew: an introduction and commentary*, Volumul 1 din The Tyndale New Testament commentaries Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1985.
63. FUNG, R. Y. K., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
64. FUNG, RONALD Y. K., „Some Pauline Pictures of the Church”, *EvQ* 53, 1981, pp. 89-107.
65. GARDNER, RICHARD B.: *Matthew*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1991 (Believers Church Bible Commentary).
66. GIBBS, JEFFREY ALAN, *Let the Reader Understand: The Eschatological Discourse of Jesus in Matthew's Gospel*, Union Theological Seminary in Virginia, 1995.
67. GILBERT, GEORGE HOLLEY, *The Baptismal Formula of Matt. 28:19, in the Light of Jesus' Unquestionable Teaching*, The Biblical World, Vol. 34, No. 6, Dec., 1909, p. 374.
68. GORDON, T. DAVID, 'Equipping' Ministry in Ephesians 4? *JETS* 37, 1994, pp. 69-78.
69. GUTHRIE, DONALD, *New Testament Theology* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1981).
70. HAAS, O., *Paulus der Missionar*, Miinsterschwarzach: Vier Turme-Verlag, 1971.
71. HAHN, FERDINAND, *Mission in the New Testament*, Translated by Frank Clarke from German, SCM Press LTD, London, 1965, pp. 152-154.
72. HARE, D.A.R., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

73. HARE, DOUGLAS R. A.; HARRINGTON, DANIEL J., „Make disciples of all the Gentiles (Mt 28:19)”, *CBQ*, 37 no 3 JI 1975.
74. HARRINGTON, DANIEL J., *The Gospel of Matthew*, Sacra pagina series, Editor Liturgical Press, Minesota, 1991.
75. HARRINGTON, DANIEL J.; COLLINS, RAYMOND R., *First Corinthians*, Sacra Pagina Series, Volume 7, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999.
76. HELEN DOOHAN. *Paul's Vision of Church*. Good News Studies 32, Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989.
77. HENDRIKSEN, WILLIAM; KISTEMAKER, SIMON J.: *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew*, Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001.
78. HENDRIKSEN, WILLIAM; KISTEMAKER, SIMON J., *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Luke*. Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001.
79. HENDRIKSEN, WILLIAM; KISTEMAKER, SIMON J., *New Testament Commentary: Exposition of the Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001.
80. HENGEL, MARTIN, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* [Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000.
81. HERTIG, P., *Matthew's Narrative Use of Galilee in the Multicultural and Missiological Journeys of Jesus*. Mellen Biblical Press Series 46. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1998.
82. HILL, D., *Some Trends in Matthean Studies*, *Irish Biblical Studies* 1: 1979.
83. HILL, DAVID, *The Gospel of Matthew*, New Century Bible Commentary, Editor Oliphants, 1972.
84. HODGE, CHARLES, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994.
85. HOEHNER, HAROLD W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids: Baker, 2002.
86. HON, ANTHONY; FENTON, JOHN, *The Christian Ecclesia: A Course of Lectures on the Early History and Early Conceptions of the Ecclesia and Four Sermons*, London: Macmillan, 1897; reprint, 1908.
87. HOOKER, MORNA D., „A Partner in the Gospel: Paul's Understanding of His Ministry”, în *Theology and Ethics in Paul and His interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, ed. Eugene H. Lovering. Jr. and Jerry L. Sumney, Abingdon: Nashville, 1996.
88. HORSLEY, RICHARD, *Corinthians*, Abingdon Press, Nashville, 1998.



89. HOWARD, G., „The Head-Body Metaphor of Ephesians”, *NTS* 20, 1973-74.
90. HUBBARD, B J, *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew 28:16-20*, Missoula, MT: Scholars Press (SBLDS 19), 1974.
91. HUMMEL, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. München: Kaiser, 1966.
92. J. SCHABERG, *The Father, the Son and the Holy Spirit: The triadic phrase in Matthew 28:19b*. Chico, CA: Scholars Press. SBLDS 61, 1982.
93. KINGSBURY, JACK DEAN, „The Title Son of David in Matthew's Gospel”, *JBL*, Vol. 95, No. 4, Dec., 1976, pp. 591-602.
94. JAMIESON, ROBERT; FAUSSET, A. R.; BROWN, DAVID, *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.
95. JEPSON, JOHN J., *The Lord's sermon on the mount*, Ancient Christian Writers, vol. 5 Editor The Newman Press, 1948.
96. JOHN NOLLAND, *Matthew* in Marshall and Hagner, eds., *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, 2005.
97. JOHNSON, MARSHALL D., *The purpose of the Biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*, Volumul 8 din *Society for New Testament Studies Monograph Series* Robert Horton Gundry, *Matthew, a commentary on his literary and theological art*, Editor W.B. Eerdmans Pub. Co., 1982.
98. JUDITH M. GUNDRY VOLF, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*, Tübingen: Mohr; Louisville: Westminster, 1990.
99. KARAVIDOPOULOS, IOANNIS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Lect. dr. Sabin Preda, după ERMHNEIA KAINHS 2, 'Ιωάννης Καραβίδοπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιον*, Εκδόσεις Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 2001, Ed. Bizantină, București, f.a.
100. KÄHLER, MARTIN, *Schriften zur Christologie und Mission*, Munich, Germany: Chr. Kaiser, 1971.
101. KEEGAN, T.J., „Introductory Formulae for Matthean Discourse”, *CBQ* 44:415-430, 1982.
102. KEENER, CRAIG S., *A commentary on the Gospel of Matthew*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
103. KEENER, CRAIG S., *1-2 Corinthians*, Cambridge University Press, New York, 2005.
104. KILPATRICK, GEORGE D., *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford: Clarendon, 1946.
105. KIM, S., *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
106. KINGSBURY, J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia: Fortress, 1975.

107. KINGSBURY, J D., „The composition and Christology of Matt 28:16-20”, *JBL* 93, 1974, pp. 573-584.
108. KLINE, M.G., „The Old Testament Origins of the Gospel Genre”, *WThJ* 38, 1975, pp.1-27,
109. KOSTENBERGER, ANDREAS J. AND O'BRIEN, PETER T., *Salvation to the ends of the earth*, Downers, Grove: Inter Varsity Press, 2001.
110. LAMBRECHT, J., „A Call to Witness by All: Evangelisation in 1 Thessalonians”, în *Teologie in Konteks*. ed. J. H. Roberts et al., Johannesburg: Orion, 1991, pp. 321-343.
111. LEANEY, ROBERT, „The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI 2-4)”, *Novum Testamentum*, Vol. 1, Fasc. 2, Apr., 1956, pp. 103-111.
112. LEYERER, D. P., *Ephesians 1:23—The 'Fullness' of Ascension Comfort*, Wisconsin Lutheran Quarterly 99, 2002, pp. 135-137.
113. LITFIN, D. *St. Paul's Theology of Proclamation: I Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Vol. 79, *SNTS Monograph Series*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
114. LUOMANEN, PETRI, *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*. WUNT II/101. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
115. LUZ, ULRICH, *Matthew 21-28*, Minneapolis, MN: Fortress, Hermeneia, 2005.
116. LUZ, ULRICH, *Studies in Matthew*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
117. MARSHALL, I. HOWARD: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter, Eng., Paternoster Press, 1978 (The New International Greek Testament Commentary).
118. MARTIN, R. P., *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15*, Grand Rapids, 1984.
119. MARXSEN, WILLI, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
120. MASSON, C., „L'epître de saint Paul aux Ephésienes”, *CNT IX*, Neuchatel, 1953.
121. MCCASLAND, S. VERNON, „Abba, Father”, în *JBL*, Vol. 72, No. 2, Jun., 1953, pp. 79-91.
122. MEIER, JOHN P., *Matthew*, New Testament message, vol. 3, Editor Liturgical Press, 1980.
123. MEIER, J.P., „Two disputed questions in Matt 28:16-20”, *JBL* 96, 1977, pp. 407-424.
124. MEIER, JOHN P., „Nations or Gentiles in Matthew 28:19”, *CBQ*, 39 No. 1, Ja., 1977, pp. 94-102.
125. MEYER, PAUL D., „The Gentile Mission in Q”, *JBL*, Vol. 89, No. 4, Dec., 1970, pp. 405-417.

126. MICHEL, O., *The conclusion of Matthew's gospel: A contribution to the history of the Easter message*, in Stanton 1983.
127. MINEAR, PAUL S., *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1960.
128. MOLTMANN, JÜRGEN, *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*, SCM classics, Editor Hymns Ancient & Modern Ltd, 2001.
129. MOO, DOUGLAS J., *The Epistle to the Romans*, The new international commentary on the New Testament, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.
130. MORRIS, LEON, „The first and second Epistles to the Thessalonians”, *NIDNTT*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991.
131. MORRIS, LEON, *The First Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*, rev. ed., TNTC 7 Leicester: InterVarsity; Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
132. MOWERY, ROBERT L., „Subtle Differences: The Matthean "Son of God" References”, *Novum Testamentum*, Vol. 32, Fasc. 3 (Jul., 1990), pp. 193-200.
133. MUDDIMAN, JOHN, *A commentary on the Epistle to the Ephesians*, Editor Continuum International Publishing Group, 2001.
134. MURRAY, JOHN, „The Epistle to the Romans: the English text with introduction, exposition, and notes”, *NIDNTT*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997.
135. NOLLAND, JOHN, „Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus”, *TynB* 47, 1996.
136. NOLLAND, JOHN, *The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text*, New international Greek Testament commentary, Editor W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
137. NOLLAND, JOHN, „What Kind of Genesis Do We Have in Matt 1:1?”, *NTS* 42, 1996, pp. 463-471.
138. O'BRIEN, PETER THOMAS, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
139. O'NEILL, John C., *The Work of the Ministry in Ephesians 4:12 and the New Testament*, *ExpTim*, 112, 2001.
140. O'BRIEN, PETER THOMAS, *Gospel and mission in the writings of Paul: an exegetical and theological analysis*, Editor Baker Books, 1995.
141. O'BRIEN, „Thanksgiving and the Gospel in Paul”, *NTS* 21, 1974-75, pp. 144-155.
142. ODEN, T. C., & HALL, C. A., *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005, pp. 19-21.
143. PAGE, SYDNEY H. T., „Whose Ministry? A Re-appraisal of Ephesians 4:12”, *NovT* 47, 2005, pp. 26-46.

144. PATTE, DANIEL, *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
145. PLUMMER, ROBERT L., *Paul's understanding of the church's mission: did the Apostle Paul expect the early Christian communities to evangelize?*, Editor OCMS, 2006.
146. PRATT, RICHARD, *I & II Corinthians, New Testament Commentary*, Ed. Holman Reference, Nashville, Tennessee, 2000.
147. REDNIC, GEORGE, *Harismeale în Biserica primară în scrisul paulin – interferențe eclesiologice din perspectiva cercetării biblice contemporane*, Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2009.
148. ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS, *Can we trust the New Testament?*, Editor Mowbrays, 1977, p. 32.
149. ROLOFF, J., „Ekklesia”, in *EDNT*. 1, pp. 410-415.
150. SALDARINI, A.J., *Matthew's Christian-Jewish Community*. CSHJ. Chicago: Chicago University Press, 1994.
151. SALDARINI, A.J., *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict*, Studies on Gallilee in Late Antiquity, New York, Jewish Theological Seminary, 1992.
152. SCHATZ, JOHN HOWARD, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSMS 26, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
153. SCHMIDT, K. L., „Kaleo”, in *TDNT*, 3, pp. 501-536.
154. SCHNABEL, ECKHARD J., *Paul the missionary: realities, strategies and methods*, Editor InterVarsity Press, 2008.
155. SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Ephesians: a commentary*, Editor Continuum International Publishing Group, 1991.
156. SCHNACKENBURG, RUDOLF, *The Gospel of Matthew*, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
157. SCHREINER, THOMAS R., *Romans*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 1998.
158. SCHWEIZER, E., *The Church as the Missionary Body of Christ*, New Testament Studies, 8, 1961.
159. SENIOR, DONALD, *The Gospel of Matthew*, Franciscan Press, 1974.
160. SENIOR, D.P., „The Ministry of Continuity: Matthew's Gospel and the Interpretation of History”, *BiTod* 82: 1976, pp. 670-676.
161. SIM, DAVID C., „The Gospels for All Christians: A Response to Richard Bauckham”, *JSNT* 84, 2001, pp. 3-27.
162. SLOAN, ROBERT B., „Images of the Church in Paul”, în *The People of God: Essays on the Believer's Church*, ed. Paul Basden and David S. Dockery, Nashville: Broadman, 1991, pp. 148-165.
163. SMITH, HAMILTON, *The Epistle to the Romans*, Editor Scripture Truth, 2008.

164. SPARKS, KENTON L., „Gospel as Conquest: Mosaic Typology in Matthew 28:16-20”, *CBQ*, 2006, pp. 651-663.
165. STANTON, GRAHAM N., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Edinburgh: T & T Clark, 1992.
166. STENDAHL, K., *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*. 2nd edition. Philadelphia, PA: Fortress, 1969.
167. STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*. FRLANT 82. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
168. STREETER, BURNETT H., *The Four Gospels: A Study of Origins*, London, Macmillan, 1924.
169. TARAZI, PAUL NADIM, *I Thessalonians: a commentary*, Orthodox Biblical Studies, Editor St Vladimir's Seminary Press, 1982.
170. TASKER, R. V. G., *The Gospel According to St. Matthew* in Tasker, ed., *Tyndale New Testament Commentaries*, Eerdmans, 1961.
171. TATUM, W. BARNES, „The Origin of Jesus Messiah (Matt 1:1, 18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions” , *JBL* 96, No. 4, Dec., 1977, pp. 523-535.
172. THISELTON, ANTHONY C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, New international Greek Testament commentary, Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.
173. THOMPSON, MARIANNE MEYE, *The Structure of Matthew: An Examination of Two Approaches*, in *Studia Biblica et Theologiae* 12, 1982.
174. THOMPSON, MICHAEL B., „The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation”, în *Gospels for All Christians*, ed. Bauckham, 1998, pp. 49-70.
175. TOFANĂ, STELIAN, *Iisus Arhiereu veșnic în epistola către Evrei*, PUC, 2001.
176. TOFANĂ, STELIAN, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II. Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul „Quelle”*, PUC, 2002.
177. TRILLING, W., *Das wahre Israel*. München: Kösel, 1964.
178. TURNER, SAMUEL HULBEART, *The epistle to the Romans: in Greek and English with an analysis and exegetical commentary*, Editor Stanford and Swords, 1855.
179. ULRICH, DANIEL W., *The Missional Audience of the Gospel of Matthew*, Catholic Biblical Quarterly, 2007.
180. ULRICH, DANIEL W. AND FAIRCHILD, JANICE, *Caring like Jesus: The Matthew 18 Project*, Elgin, IL: Brethren Press, 2002.
181. ULRICH, DANIEL W., „The Missional Audience of the Gospel of Matthew”, *CBQ* 69 No. 1, Ja., 2007, pp. 64-83.
182. ULRICH, DANIEL W., *True Greatness: Matthew 18 in Its Literary Context*, Ph.D. diss., Union Theological Seminary in Virginia, 1997.

183. VAN AARDE, ANDRIES G, „'Jesus' mission to all of Israel emplotted in Matthew's story", *Neotestamentica* 41, No. 2, 2007, pp. 416-436.
184. VAN AARDE, ANDRIES G., *God-with-us: The Dominant Perspective in Matthew's Story, and Other Essays*. HTS Supplementum Series 5. Petoria: Gutenberg Publishers, 1994.
185. VAUGHT, CARL G., *The Sermon on the mount: a theological investigation*, Editor Baylor University Press, 2001.
186. WAETJEN, HERMAN C., „The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew", *JBL* 95, No. 2, Jun., 1976, pp. 205-230.
187. WAINWRIGHT, ELAINE, „The Gospel of Matthew", în *Searching the Scriptures 2, A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; New York: Crossroad, 1994, pp. 635-677.
188. WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
189. WARE, J., „The Thessalonians as a Missionary Congregation, 1 Thessalonians 1, 5-8", *ZNW* 83, 1992, pp. 126-131.
190. WESTERHOLM, STEPHEN, „The Law in the Sermon on the Mount: Matt 5:17-48", *CTR* 6.1, 1992, pp. 43-56.
191. WIERSBE, WARREN W., *The Bible Exposition Commentary*. Wheaton, III, Victor Books, 1996.
192. WRIGHT, NICHOLAS THOMAS, *The New Testament and the People of God; Christian Origins and the Question of God; Volume One*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
193. YATES, R., „A Re-examination of Ephesians 1:23", *ExT* 83, 1971-72, pp. 146-151.
194. YIEH, JOHN YUEH-HAN, *One Teacher: Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, *BZNW* 124, Berlin: De Gruyter, 2004.

## Cărți, studii și articole

1. AFANASSIEFF, NICOLAS, *L'Église du Saint-Esprit*. Traduit du russe par Marianne Drobot. Préface de Dom O. Rousseau. Paris: Cerf, 1975.
2. AFANASIEV, NICHOLAS, *The Church of the Holy Spirit*. trans. Vitaly Permiakov, ed. with an introduction by Michael Plekon, foreword by Rowan Williams. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 2007.
3. AFANASIEV, NIKOLAI, *Biserica Duhului Sfânt*, vol. 1, traducere Elena Derevici, ed. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008.

4. ALLEN, JOSEPH J., *Slujirea Bisericii – chip al grijii pastorale*, traducere și cuvânt înainte de Dr. Irineu Pop-Bistrițeanul, Episcop-vicar, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.
5. AMARAL, MIGUEL DE SALIS, *Două viziuni ortodoxe cu privire la biserică: Bulgakov și Florovsky*, traducere de: Daniela Chețan, ediție îngrijită de: Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gârdan, PUC, 2009.
6. BARNES, PATRICK, *The non-orthodox, The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church*, Web Edition, <http://orthodoxinfo.com/inquirers/status.aspx>.
7. BARTHOLOMEW, Ecumenical Patriarch, *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (Fordham University Press, 2013).
8. BARTHOLOMEW I, (Ecumenical Patriarch of Constantinople) și John Chryssavgis, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (Fordham Univ. Press, 2012).
9. BARTOLOMEU, ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Ed. IBMBOR, București, 2005.
10. BEHR, JOHN, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, 2000.
11. BEL, VALER, *Hristologia. Persoana lui Iisus Hristos*, Curs pentru studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
12. BEL, VALER, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003.
13. BEL, VALER, *Teologie și Biserică*, PUC, 2008.
14. BELU, DUMITRU, „Împărăția lui Dumnezeu și Biserica”, în *ST*, (1956), nr. 9-10, pp. 540-551.
15. BOBRINSKOY, BORIS, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. M. și A. Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1999.
16. BOBRINSKOY, BORIS, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004.
17. BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus Torquatus, *Tratate teologice*, Ediție bilingvă. Traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban. Postfață de Anca Vasiliu, Ed. Polirom, Iași, 2003.
18. BRANIȘTE, ENE, *Liturgica specială*, Ed. Nemira, București, 2002.
19. BRENT, ALLEN, *Cultural episcopacy and ecumenism: representative ministry in church history from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with special reference to contemporary ecumenism*, BRILL, 1992.
20. BRENT, ALLEN, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, T&T CLARK PUBL, 2009.

21. BRENT, ALLEN, *Political History of Early Christianity*, Continuum Intl Pub Group, 2009.
22. BRENT, ALLEN, *The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*, BRILL, 1999.
23. BRIA, ION, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.
24. BRIA, ION, „Biserica și Liturghia”, în *O*, XXXIV (1982), nr. 2, pp. 481-491.
25. BRIA, ION, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987.
26. BRIA, ION, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989.
27. BRIA, ION, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Ediția a II-a, București, 1994.
28. BRIA, ION, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Trinitas, Iași, 1995.
29. BRIA, ION, „Participarea mirenilor la viața Bisericii”, în *Îndrumător bisericesc*, Mitropolia Banatului, Timișoara 1983, nr. 4.
30. BRIA, ION, „Slujirea Cuvântului”, în *GB*, XVX (1972), nr. 1-2, pp. 51-60.
31. BRIA, ION, „The Church's Role in Evangelism/ Icon or Platform?”, în *IRM*, vol. 64, 1975, pp. 240-251.
32. BRIA, ION, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999.
33. BUCHIU, ȘTEFAN, *Întropare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997.
34. BULGAKOV, SERGHEI, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Ed. Paideia, 1997.
35. CABASILĂ, NICOLAE, *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2001.
36. CABASILĂ, NICOLAE, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghiei*, trad. de Pr. prof. dr. Ene Braniște, Ed. IBMBOR, București, 1997.
37. CÂNDEA, SPIRIDON, *Apostolatul laic*, Sibiu, 1944.
38. COOPER, ADAM G., *The body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 2005.
39. COSTACHE, DORU, *Logos și Creație. De la principiul cosmologic anthropic la perspectivele theanthropologice*, proiect de teză de doctorat în teologie, București, 2000.
40. CHRYSSAVGIS, JOHN, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
41. EVDOKIMOV, PAUL, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București, 1996.



42. EVDOKIMOV, PAUL, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, traducere, prefață și note de Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1995.
43. EVDOKIMOV, PAUL, *Taina Iubirii*, traducere Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1994.
44. EVDOKIMOV, PAUL, *Vârstele vieții spirituale*, traducere Pr. prof. Ion Buga și Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2006.
45. FAIVRE, ALEXANDRE, *Les laïcs aux origines d'Eglise*, Paris, 1984.
46. FAIVRE, ALEXANDRE, *Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus clérical*, Éditions Beauchesne, 1977.
47. FAIVRE, ALEXANDRE, *The emergence of the laity in the early church*, Paulist Press, 1990.
48. FLOCA, IOAN N., *Drept canonic Ortodox. Legislație și administrația bisericească*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1990.
49. FLOROVSKY, GEORGES, *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989.
50. FLOROVSKY, GEORGES, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise” în *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel, 1948.
51. FLOROVSKY, GEORGES, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* -, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005.
52. GAVENTA, BEVERLY ROBERTS, „We will be my Witnesses”: Aspects of Mission in the Acts of the Apostles, *Missiology* vol. 10, 1982.
53. HOMIAKOV, ALEXIS S., *Biserica este una*, traducere Elena Derevici, Lucia Mureșan, ed. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008.
54. KARMIRIS, I., *Monumente Dogmatice și Simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. 2 (în limba greacă), Atena, 1952.
55. ICĂ, IOAN, „Rolul și importanța mărturisirii de credință în teologie și viața Bisericii”, în *ST*, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 275-282.
56. ICĂ, IOAN; KALOMIROS, ALEXANDROS; KURAEV, ANDREI; COSTACHE, DORU, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Deisis, Sibiu, 2003.
57. ICĂ, JR., IOAN I., *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.
58. ILOAIE ȘTEFAN, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
59. GIANNARA, CRISTOU, *Alfabhtari thj Pistihj. Ekdoseij Domoj*, Aqhna, 1983.
60. Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, ediția a 2-a, traducere Preot Prof. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007.

61. LEMENI, ADRIAN, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004.
62. LOUTH, ANDREW, *Maximus the Confessor*, Routledge, 1996.
63. LOSSKY, VLADIMIR, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, în românește de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993.
64. LOSSKY, VLADIMIR, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998.
65. LUKINOVICH, ALESSANDRA; ROUSSET, MADELEINE, *Grammaire de Grec Ancient*, Georg Editur, Geneva, 1989.
66. MANOLESCU, ANCA; PLEȘU, ANDREI; PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN; LIICEANU, GABRIEL, *Sensuri metafizice ale crucii*, extrase din seminarul în jurul cărții lui René Guénon, *Simbolismul crucii*, Ed. Humanitas, București, 2007.
67. MATEIU, IOAN, *Frăția Ortodoxă Română. Obiective și metode*, Cluj, 1933.
68. MATEIU, IOAN, *Mirenii și drepturile lor în Biserică*, Cluj, 1938.
69. MATSOUKAS, NIKOS A., *Teologie Dogmatică și Simbolică*, volumul II, *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducerea Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.
70. METALLIONS, GHEORGHIOS D., *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, traducere Pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.
71. MEYENDORFF, JOHN, *Christ in Eastern Christian Thought*, St Vladimir's Seminary Press, 1975.
72. MEYENDORFF, JOHN, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, Fordham Univ Press, 1987.
73. MEYENDORFF, JOHN, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de Pr. Conf.Dr. Alexandru Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996.
74. MIHOC, VASILE, „Eclesiologia Noului Testament”, în *ST*, L (1977), nr. 3-4, pp. 233-248.
75. MLADIN, NICOLAE, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
76. MLADIN, NICOLAE, *Studii de Teologie Morală*, Editura și Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1969.
77. MOISESCU, IUSTIN, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică. Anexa: Texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Craiova, 1955.
78. MOISESCU, IUSTIN, „Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine din epoca apostolică”, în *ST*, III (1951), nr. 7-8, pp. 398-416.
79. MORESCHINI, CLAUDIO, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009.
80. MOȘ, GRIGORE DINU, „Dimensiunea duhovnicească a misiunii”, în Ioan Chirilă (coord.), *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Ed. Renașterea, 2006.

81. NELLA, PANAGIWITH, *Zwon qeoumenon. Prooptikes gia mia orqodoxh katanohsh tou anqrwpou*, EPOPTeia, Aqhna, 1979.
82. NELLAS, PANAYOTIS, *Omul animal îndumnezeit*, studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994.
83. NICOLAIDES, ANGELO, „The Laos tou Theou – an orthodox view of the people of God”, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 66(1), 2010, Art. #372, 5 pages.
84. NISSIOTIS, N. A., *Die Theologie der Ortikirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt im orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968.
85. PHAROS, PHILOTEOS, *Înstrăinarea ethosului creștin*, Editura Platytera, București, 2004.
86. PLĂMĂDEALĂ, ANTONIE, „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană”, în *ST*, XXIV (1972), nr. 5-8, pp. 325-625.
87. POPESCU, TEODOR M., „Primii didascali creștini”, în *O*, (1979), nr. 2, pp. 140-211.
88. PREDĂ, RADU, „Laicul ortodox din România postcomunistă. Un portret social-teologic”, în *Un neobosit slujitor al Bisericii: Preasfințitul Episcop-Vicar Vasile Someșanul*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.
89. PREDĂ, RADU, „Rolul catehetic al laicilor în Biserică. Paradigmă istorică și provocare profetică”, *INTER I*, (2007), nr.1-2, pp. 148-164.
90. PREDĂ, CONSTANTIN, „Condiția ucenicului și exigențele misiunii potrivit scrierilor Sfântului Luca” în *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.
91. RĂDUCĂ, VASILE, „Grija Bisericii față de mediul ambiant”, în *ST*, (1990) nr. 3, pp. 105-119.
92. RĂDUCĂ, VASILE, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, EIBMBOR, București, 1998.
93. ROSE, SERAFIM, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, traducere din limba engleză de Constantin Făgețan, Ed. Sophia, București, 2001.
94. SCHMEMANN, ALEXANDER, *Biserică, lume, misiune*, traducerea românească din limba engleză realizată de Maria Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.
95. SCHMEMANN, ALEXANDER, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1979.
96. SCHMEMANN, ALEXANDER, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, în Daniel B. Clendenim (ed.), „Eastern Orthodox Theology. A Contemporary Reader”, Baker Books, 1995.
97. SIRUL ISAAC, SFÂNTUL, *Cuvinte despre nevoință*, Editura Bunavestire, Bacău, 1997.
98. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, 1994.
99. SKOUTERIS, CONSTANTINE B., *Ecclesial Being. Contribution to the Theological Dialogue*, Edited by Christopher Veniamin, Mount Thabor Publishing, 2006.

100. SKOUTERIS, CONSTANTINE B., *Perspective ortodoxe*, traducere din limba greacă și engleză, note și repere biografice de asist. univ. dr. Ion Marian Croitoru, PUC, 2008.
101. SLĂTINEANU, IRINEU, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România creștină, 1998.
102. SLEVOACĂ, ȘTEFAN, „Preoția de hirotonie și preoția credincioșilor”, în *O*, (1979), nr. 2, pp. 255-267.
103. STAN, LIVIU, *Mirenii în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești. Studiu canonic-istoric*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939.
104. STAN, LIVIU, *Die Laien in der Kirche, eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt*, trad. Hermann Pitters, Ed. Ergon, Würzburg, 2011.
105. STAN, NICOLAE RĂZVAN, *Antrologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007.
106. STĂNILOAE, DUMITRU, „Autoritatea Bisericii”, în *ST*, XVI (1964) nr. 3-4, pp. 183-215.
107. STĂNILOAE, DUMITRU, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991.
108. STĂNILOAE, DUMITRU, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, în *O*, XXV (1973), Nr. 3, pp. 347-362.
109. STĂNILOAE, DUMITRU, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica cu Pr. Marc-Antoine Costa de Beuregard*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000.
110. STĂNILOAE, DUMITRU, „Numărul tainelor, raporturile dintre ele și problema tainelor din afara Bisericii”, în *O*, (1956), nr. 2, pp. 191-215.
111. STĂNILOAE, DUMITRU, „Sinteza eclesiologică” în *ST*, VII, (1955), nr. 5-7, pp. 267-284.
112. STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1996.
113. STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997.
114. STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997.
115. SWETNAM, JAMES, *Il Greco del Nouvo Testamento*, traduzione di: Carlo Rusconi, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995.
116. ȘTEF, ANA FELICIA, *Manual de greacă veche*, Ed. Humanitas, București, 1996.
117. THUNBERG, LARS, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de prof.dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999.
118. TELEA, MARIUS, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Emia, 2005.

Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului

119. TODORAN, ISIDOR, *Scrieri alese. Volum omagial*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.
120. TODORAN, ISIDOR, „Principiul iconomic din punct de vedere dogmatic”, în *ST*, (1955), nr. 3-4, pp. 139-149.
121. TOROCZKAI, CIPRIAN IULIAN, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrifice contemporane*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008.
122. TRIFA, IOSIF, *Ce este Oastea Domnului?*, ediția a VII-a, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2003.
123. USPENSKY, LEONID, *Teologia icoanei*, Studiu introductiv și traducere de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994.
124. VELIMIROVICI, NICOLAE, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, traducere din limba sârbă Adrian Tănăsescu Vlas, Ed. Predania, București, 2008.
125. VERONIS, LUKE, *Missionaries, Monks, and Martyrs: Making Disciples of All Nations*, Light&Life Publishing Company, Mineapolis, 1994.
126. YANNOULATOS, ANASTASIOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, traducere de Drd. Gabriel Mândrilă și Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.
127. ZIZIOULAS, IOANNIS, *Creația ca Euharistie*, traducere de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999.
128. ZIZIOULAS, IOANNIS, *Ființa eclesială*, traducere Preot Dr. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 2007.
129. ZIZIOULAS, IOANNIS, *Euharistie, Episcop, Biserică*, traducere de Pr. Dr. Ioan Valentin Istrati și Geanina Chiriac, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.

## Site-uri accesate

[http://ro.altermedia.info/familiesocietate/s-a-nscut-forul-ortodox-roman\\_10568.html](http://ro.altermedia.info/familiesocietate/s-a-nscut-forul-ortodox-roman_10568.html)  
<http://www.ioanguradeaur.ro/carti/cuvinte-alese>  
[http://www.mhs.no/artman2/uploads/1/Mihoc\\_two.pdf](http://www.mhs.no/artman2/uploads/1/Mihoc_two.pdf)  
<http://www.nistea.com/secular.html>  
<http://www.syndesmos.org>  
<http://members.cox.net/vientrietdao/bao/cho4.html>  
<http://www.augustinus.it/latino/costumi/index2.htm>  
[http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica\\_1848.htm](http://saraca.orthodoxphotos.com/biblioteca/enciclica_1848.htm)  
<http://www.ascorcluj.ro/>  
[http://www.hotnews.ro/stiri-esential-3363755-cativa-intelectuali-lista-mitropolitului  
bartolomeu-leapada-fratia-ortodoxa-romana.htm](http://www.hotnews.ro/stiri-esential-3363755-cativa-intelectuali-lista-mitropolitului-bartolomeu-leapada-fratia-ortodoxa-romana.htm)  
[http://concile\\_vatican\\_II\concile\\_vatican\\_](http://concile_vatican_II\concile_vatican_)

Lucrarea părintelui Cristian Sonea transmite că fiecare creștin „încorporat” în Hristos, care trăiește cu adevărat în El, nu poate să vadă lumea, să gândească, să simtă și să acționeze altfel decât Hristos. Biserica și credincioșii cunosc că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (*F.A.* 17, 26) și că El „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (*1 Tim* 2, 4). Conștiința mântuirii universale prin Jertfa (*cf. Col* 1, 20) și Învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a „recapitulării tuturor” în Hristos, constituie forța care dinamizează misiunea.

Pr. prof. univ. dr. **Valer Bel**



ISBN: 978-973-595-832-9